

عبد المنعم المحجوب

فتنة الوراق



مركز ليبيا الوطن للإعلام

فتنة الورّاق

فتنة الورّاق

من تراث نقد الفكر الديني في القرن الثالث الهجري

عبد المنعم المحجوب



فتنة الوراق

من تراث نقد الفكر الديني في القرن الثالث

تأليف

د. عبدالمنعم المحجوب

الطبعة الأولى - 2013

محموط
جميع الحقوق محفوظة

الناشر



مركز ليبيا الوطن للإعلام

تنفيذ



القسم الفني بدار تانيت للنشر والدراسات

طرابلس - ليبيا

لحظة بغدادية

بغداد في النصف الأول من القرن الثالث الهجري، أكثر من 1000 ورق، كل منهم يكتب في يوم عمل واحد ما بين 50 إلى 100 ورقة، تُنسخ مئات من الكتب، بعضها حديثٌ يشهد «طبعته» الأولى. وضعُ مثاليّ لكي يبدأ الجدل.

يتحول حي الوراقين إلى حلقات يومية للدرس والجدل، والأكثر إثارة بين الموضوعات يصبح حدثاً ثقافياً يصل أثره إلى القصر، وكان أكثرها إلهاماً وجدلاً هو القرآن الكريم - أكثر النصوص المقدسة برهنةً على وجود الله - وحوله يتردّد الحوار بين تقديس النصّ الختامي كونه «المانفستو» الإلهي الأخير أمام العالم، وبين التجديف ومراجعة اللاهوت، وتحويل ذات الله المنزل في الجدل إلى «كائن» أنثروبومورفي؛ وإحالة عائلة الأنبياء المقدّسة، والتطويب الفقهي، ومفهوم العبادة المفارق... إلى محطات في الحياة الثقافية اليومية لمدينة العالم: بغداد.

وكان أبرز أدوات هذا الجدل ما يقوله المتجادلون، أو يُتقول به على ألسنتهم، حول العظات الدينية، أي تذكير ينفع المؤمنين؟ أم هي مكرورة وجب رفضها؟ ولكن رَفْضُها كان أيضاً إعلان كفرٍ يجازى صاحبه بسلطة الفقه وحكم الفقهاء.

الفرق تعقد مجالسها ومناظراتها، بيئة جدليّة تبلغ أوجها بظهور الفكرة ونقيضها في آن واحد، ربما من خصمين، وربما من الفم ذاته. لا

حدود لما يمكن للعقل أن يستشرفه، تتحوّل تلك اللحظة البغدادية إلى منطقة وسطى بين الثنائيات السياميّة الكبرى: الإيمان والكفر، الله والشيطان، النور والظلام، النبي والدجال، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الدين والدنيا،... الخ. منطقة رماديّة بين الوحي والوعي الزائف، وبين الوعي والوحي الزائف.

صورة الكون: بغداد مركز العالم، سرّة الأرض، الشمس والقمر والأجرام السماوية تسعى في مدارات حولها. هذا هو التخيل القروسطي لعلاقة الإنسان بالمحيط.

غائية العلامات: تبرز على نحو شبه دوري علامة من علامات الساعة، لكنها تتراجع. تحيئُ مشكوك فيه، ولكن الناس سرعان ما يهتمون لعلامة جديدة، أو شكل جديد لعلامة مذكورة، لا يمكن تقسّط الغاية القصوى إلا برموز الله في الدنيا؛ لا شيء إلا ويتّصل بسميَاء القيامة.

غائية التلقّظ: اللغة استدراج حدّث، انتظار واقعة، منطلق الإنسان موكل به البلاء، كما في الأثر، ومنطق الله مبدأ كل خلق.

في رواق بالقرب من الوراقين تنعقد حلقات المناظرة، يقطع البغداديون جزءاً من وقتهم ليشاركوا أو يسمعوا، وكان بعضهم من أهل الرّصد.

الأحداث الكبرى لا تزال حيّة بالرغم من مضي أكثر من مائتي سنة.. رغاء الجمل يدوي في الأرجاء مع الغروب، لا يسمعه إلا الشيعة المتأهبون والخليفة المتوفّر. الملامح لا تزال تصطفّ عنوةً بين كلبيين (قحطانيين) وقيسيّين (عدنانيين)، والإقطاع السياسي والإجتماعي راسخ في تراث

الدولة، وأجياله الناشئة تواصل تقليداً راسخاً، مستعدة دائماً للمنافحة عن امتيازاتها. البلاط يكرّس الاستبداد، والفقهاء يؤدلجون الحق الإلهي في الحكم، ويجعلونه شرعاً. بينما تكتظّ الأرجاء بدعوات الخصوم والفرقاء، وجميعهم يتحصّن وراء مبدأ التكفير وعدّته، ويدّعي اليقين:

- دعاة الخوارج ومفهوم الإيمان والعمل.
- أنصار الكيسانية ونظرية العود الديني.
- الفقه الذي بدأ عقلانياً ينتهي سكولائياً ويغلق منظومته.
- الفلسفة تأخذ طريقها إلى موضوعات الشريعة والتشريع.
- الشعراء يكتشفون أن النصّ لم يعد يستوعب الحياة.
- مدرسة «أهل الرأي» تطوّر تقنياتها، وبعد أن كانت دروس واصل بن عطاء مثلاً لمنهج عقلي بدئي، تتحول إلى أول اتجاه فكري عربي لا يرى غضاضة معرفية أو كفراً في حسم الجدل لصالح العقل.
- مدرسة «أهل الحديث» تتمسّك بالعراقة، وتنتج أكثر المذاهب تحجّراً.

- حركة الترجمة تضاعف تأويل أوجه التحميل.
- المتكلمون يعيشون عصرّاً ذهبياً.

لقد بدأ تأويل النص يشهد شكلاً أعلى من التقنيات: المعتزلة يؤسسون على المفاهيم، فينسبهم النقاد إلى الفلسفة اليونانية. والباطنية يحيلونه إلى الأحوال، فينسبهم النقاد إلى أقانيم النصرانية. والسلفيون يكرّسون المثل، فتستدرج الافلاطونية أكثرهم انفتاحاً، بينما ينغلق النصّ على الأكثر محافظة منهم.

وأخيراً فإن «العلوم العربية»⁽¹⁾ تداخلت تماماً مع «علوم العجم».

ملاحظُ اكتناظٍ فكريّ خلاق لا يهدأ إلا بتدخل السلطة لفرض رأي محدّد. في ما عدا ذلك لا شيء ينتهي، لأنه متى ما بدأ لن يحول دون استمراره إلا القيامة، حيث لن يتبقى إلا وجه الله، يتفحص الخراب، قبل أن يعيد الخلق كرةً أخرى. كانت «حركة صراع فكري بين عدة حضارات.. ولن نستطيع أن نفهم حقيقة العقلية الجديدة وتطورها طوال ذلك العصر إلا إذا درسنا الوسط الذي اصطدمت فيه عقليات مختلفة، واختمرت فيه بذور الحياة العقلية التي جعلت من العصر العباسي الأول عصرًا من أخصب العصور الفكرية في تاريخ العالم»⁽²⁾.

مقدمات هذا الاكتناظ أو «الغليان الكبير الذي كانت تعوم فيه جميع عناصر الإسلام» - كما يسميه رينان⁽³⁾ - نشأت في أواخر الدولة الأموية. وفي أواخر زمن المأمون، ومعظم زمن المعتصم كان المعتزلة يشبهون حزباً من المثقفين، هو الأقرب إلى السلطة، وكان تعدد فرق المعتزلة، مثلاً تطبيقياً يختبرون به آراءهم.

وتحت هذا «الغليان العظيم» علينا أن نتتبع مسارين متوازيين في حركة الرفض السياسي لسلطة الأمويين ثم العباسيين، يتخذ المسار الأول سمة الجدل الفكري والفلسفي وما يتصل به من نقد للخطاب الديني

1- العلوم العربية هي الاصطلاح الذي يطلقه الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» على دراسة الشرائع وما يتصل بها، في مقابل علوم العجم الفلسفية والتطبيقية. انظر النزعات المادية، 2. 538-539.

2- من تاريخ إلحاد في الإسلام، 52 - 53.

3- ابن رشد والرشدية، 118.

الذي تسوده «العقادة» و«الفقاهة» وهو تعبير مركّب مزدوج الغاية لا يفصل بين السلطة والدين من حيث هما وجهها خطاب واحد، ويتّخذ الثاني سمة الخروج على طاعة الدولة متمثلاً في الانتماء إلى أقوى حركات وتنظيمات الرفض أي الشيعة وأنصار الدعوة إلى حكم آل البيت، وهو التعبير الأكثر خطورة على نظام الخلافة تسنده تجارب راديكالية سابقة لعلّ أشهرها تجربة الإباضية والخوارج وما تشعّب عنها من فرق ومذاهب وطوائف ورموز.

استبداد اللاهوت .. وتخيل الإلحاد

الفقه في دلالته العامة هو نمذجة اجتماعية للشَّرْع وتقنين واقعيّ للأوامر الإلهية تحت مظلة الإيمان. وفي دلالته الخاصة هو انتقال من الدين كمعرفة كونيةّ تتيح للفرد استلهاً أسلوبه في الخلاص الذاتي باتباع حدّ أدنى من «الالتزام»، إلى الدين كجريدة رسميةّ تشترط الالتزام الجماعي باللاهوت الإسلامي، وتصنّف محاولات الخلاص الفردي تحت بند الهرطقة.

في أوج اللحظة العربية - كما رأينا في بغداد - تحوّل الإسلام من كونه دلالة كونية تشير إلى تجارب أممية سابقة، عبّرت عنها - بشكل رئيسي - الديانتان اليهودية والنصرانية، إلى دلالة شوفينية تجعل أتباع تلكما الديانتين ذميين لا يجوز القبول بهم إلا بوصفهم من دافعي الضرائب. فالوسطاء المسلمون يشترون دينهم من الله، وعلى اليهود والنصارى أن يشتروا دينهم من المسلمين، لأن هؤلاء أصبحوا الوكيل الحصري والوحيد لهذه التجارة. أما الوثنيون أو المجوس أو الأرواحيون أو اللادينيون فإما أن يصيروا مسلمين، أي أن يحولوا أنفسهم إلى جنود، وإما أن يصيروا ذميين، أي أن يقبلوا دفع الضرائب. لأن وجودهم على دياناتهم تلك يسبّب إحراجاً لعمل هذه المنظومة لا يرتضيه الفقهاء.

فقه العقيدة، وتحويل الإيمان الديني من معرفة بسيطة إلى «جريدة عُرفيّة»، أنتج فقهاً للدولة أو «جريدة قانونية» هي أول أشكال الدساتير

التي عرفتها الدولة العربية.

ربما لم تُكتب «مُدونة» هذا الدستور إلا في العصر الحديث، تأثراً بالتجارب الأوروبية، لكن موادها مبنوثة وموزعة في نصوص الإخباريين ورواة الأثر، وبعض الشعراء.

الإلحاد والزندقة

الإلحاد في معناه العام رفض معرفي للدوغما، لتأويل الإيمان، لا للإيمان في حد ذاته، فالإلحاد في أحد معانيه إيمان مضاد.

أما الزندقة فهي ظاهرة تاريخية، ترتبط نشأتها بظهور الإصطلاح نفسه، ويتمظهرها في عدد من التجارب، وعلى الأخص في العهدين الأموي والعباسي الأول. قبل ذلك كان الاختلاف في الدين يُوصف بالكفر أو الشرك أو النفاق.

في التراث العربي يقع عادةً دمج الإلحاد والزندقة في تجربة واحدة، ومبعث هذا الدمج سياسي أو مذهبي، فالسياسة والتمذهب متداخلان أشدّ التداخل، بحيث لا يمكننا التوقف عند آراء المؤرخين العرب التي تصف الإلحاد والزندقة، دون إعادة التفكير في البواعث التي تنظم تلك الآراء، إذ أننا – بغير ذلك – لا نعثر سوى على مواقف المؤرخين أنفسهم، أي على وصف لتجارب حياتهم، لا على حقيقة التجارب نفسها.

إن الدلالات التي نتوخاها من قراءة متون التاريخ العربي خلال القرون الأربعة الهجرية الأولى سرعان ما تغيب وراء اكتظاظ مواقف المصنّفين من الرموز المذهبية والسياسية، التي عاصروها، أورووا سيرتها، عياناً أو تخيلاً. لكننا من جهة ثانية، لا يجب أن نلجأ إلى تعميم القراءة على هذا النحو، فالكثير من النصوص حتى وإن لم تصرّح بالقائع

المجرّدة، فإنها تشي بحدّ أدنى من هذه الوقائع، وعلى القراءة آنذاك أن تكون مركّبةً، توظّف الدلالات المباشرة التي تحيل إليها النصوص دون توسّط، وتوظف الدلالات غير المباشرة (الممكنة) التي نمرّ إليها عبر عدد من الرموز والعلامات التي تضمّرها النصوص، خاصةً عند تجريد لفظي الإلحاد والزندقة من دالّتهما الاصطلاحية المرتبطة بنشأة كل منهما.

بشأن الزندقة يفترض هادي العلوي «أن الكلمة من أصل سرياني أو آرامي، فلقد كانوا يطلقون على الشاب الصديق أو الوسيم البريء اسم Nazug Zadag وكان على الأغلب يرافق الرجل الصديق ويخدمه، وصار الفرس لسهولة اللفظ يدعونه «زنديك» وعنهم عبّره العرب إلى «زنديق»⁽⁴⁾، لكن رأياً أكثر رجاحة لأدي شير يجعل الاصطلاح صيغة نسبة إلى «زند» وهو اسم كتاب «مزدك» في تأويل كتاب «الأفستا» لزرادشت.⁽⁵⁾، و«لفظ زنديق الغامض أطلق بمعان عدة، مختلفة في ما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابه»⁽⁶⁾، إننا نعتز تحت غلالته على هؤلاء:

- المانوي.

- كلّ صاحب بدعة.

- كل من لا يتبع مذهب السّنة.

- الشعراء.

وسوقاً على ذلك كل فيلسوف ومفكّر، فالفلاسفة ليسوا بتعبير

4- الزندقة: 11.

5- الألفاظ المعربة للسيد أدي شير.

6- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، 36.

الخوارزمي إلا «ملاحدة العصر وزنادقة الدهر».

أول ما ظهرت الزندقة - يقول ماسينيون - «في العراق سنة 125 هـ (742م) عند قتل الجعد بن درهم، ثم نجد خلفاء العباسيين سنة 167 هـ (783م) يسندون التحقيق الرسمي مع الزنادقة إلى قاض مختص بهم (هو العريف أو صاحب الزنادقة)؛ وفي تلك الأيام قتل بشار بن برد وصالح عبد القدوس، ثم صار اسم «الزنديق» اسماً له دلالته الثابتة».⁽⁷⁾

وكان يُنسب طابع الظرف إلى الزنديق، «تیه مغنّ وظرفُ زنديق» كما قيل، كأنّ انسلاخهم من التدينّ لا يتأتى - في نظر المسلم - إلا بالسخرية والتهكّم والخلاعة. نجد في رسالة ابن القارح: «الزنادقة والملحدين الذين يتلاعبون بالدين، ويرومون إدخال الشبه والشكوك على المسلمين، ويستعذبون القدح في نبوة النبيين».⁽⁸⁾

وكان الوليد بن يزيد ممن رموا بذلك، وقد «أقام في الملك سنة وشهرين وأياماً، وهو القائل:

إذا متُّ يا أمّ الحنيكل فانكحي

ولا تألمي بعد الفراق تلاقيا

فإن الذي حدّثته من لقائنا

أحاديث طسم تترك العقل واهيا

وقد رمى المصحف بالنشّاب وخرقه، وقال:

7- ماسينيون، دائرة المعارف الإسلامية، زنديق.

8- رسالة الغفران: 26، 27.

إذا ماجئت ربك يوم حشرٍ

فقل يا رب خرقني الوليد⁽⁹⁾.

وقد جعل اللاهوت السياسيّ الزندقةَ أشدّ من الكفر، إذ في رأي «بعض الفقهاء أن الرجل إذا ظهرت زندقته ثم تاب فزَعاً من القتل، لم تقبل توبته، وليس كذلك غيرهم من الكفار، لأن المرتد إذا رجع قبل منه الرجوع»⁽¹⁰⁾. ولكن الفقهاء يُطمئنون المسلمين إذ «لا ملة إلا ولها قوم ملحدون»⁽¹¹⁾.

في عصر المهدي (158 – 169هـ) والهادي (169 – 170هـ) انتهى ذلك الاكتظاظ، أو «الغليان العظيم»، بملاحقة دؤوبة شرسة للزندقة ومحاربتهم ومحاولة إبادتهم، وأوصى المهدي ولده الهادي بملاحقة الزنادقة في نص شهير:

«تجرّد لهذه العصابة فإنها فرقة تدعو الناس إلى ظاهر حسن، كاجتناب الفواحش والزهد في الدنيا والعمل للأخرة، ثم تخرجها إلى تحريم اللحم وعدم مسّ الماء الطهور، وترك قتل الهوامّ ورّعاً وخشية، ثم تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النور والآخر الظلمة»⁽¹²⁾. ثم أصبحت المانوية Manichaeism علماً دالاً على هذه الطائفة، إلا أنها كانت مانوية عربية إسلامية، ولم تكن مانوية فارسيّة، كما يدل

9- رسالة ابن القارح، ضمن رسالة الغفران: 29.

10- رسالة الغفران: 267

11- نفسه.

12- الطبري، 343/6. انظر: سنة 164 هـ.

اسمها. فقد اتّجهت المانوية «في عصر المهدي اتجاهًا خاصاً، ولها تعاليم وطقوس خاصة، ولعل بعض هذه التعاليم ليس له أصل في عصر ماني [القرن الثالث الميلادي] نفسه».⁽¹³⁾

لقد حارب المهدي هذه النزعة محاربة شديدة، ونظم ملاحقة الزنادقة تنظيمًا دقيقاً، فعهد إلى أحد أصحابه بتتبعهم وسماه صاحب الزنادقة، وهو عمر الكلواذي، وبلغ الاتهام بالزندقة أن نُسبت إليه جميع أشكال الرفض والتدمّر والعصيان، ولعل التشيّع كان أبرز هذه الأشكال.

الهادي خالف سياسة والده في تألّف قلوب آل علي، فتتبعهم وقسا عليهم، وقطع عنهم الصلات والعطاء وجفاهم، وجفاهم عماله أيضاً، فكان أن خرج عليه الحسين بن علي (من سلالة الحسن بن علي) في المدينة واستولى على بيت مالها وتبعه خلق كثير، فأرسل إليه من حاربه بفتح، فقتل فيها.

تخييل الإلحاد وتكفير التفكير

في تخييل الإلحاد في الثقافة العربية لا تُقرأ النصوص الإلحادية بوصفها نصوصاً عقلانية، بل بوصفها بيانات لاهوتية مضادة، تُنزع عنها صفة الفكر، وتُواجه بصفة الكفر، أو يُنظر إليها – إذا ما نشأ جدل بين الطرفين – بوصفها مقدمات دين جديد، يختبئ أنبيأؤه بين المؤمنين.

ولم تكن منظومة اللاهوت الإسلامي لتكتمل إلا باكتمال منظومة الاستبداد السياسي والاستئثار بالحكم، فالفكر العربي نشأ عن جدل سياسي يتّصل بنظرية الحكم المكمل لنظرية النبوة، وهي العلاقة التي

13- تاريخ عصر الخلافة العباسية، 52.

تلخّصها كلمة «خلافة»، فالخليفة بدأ أولاً بصفة نهوضه بأمر العقيدة، وانسلخ تدريجياً لتطغى عليه صفة النهوض بأمر الناس، لقد وُلد نظام الحكم الإسلامي في منطقة وسطى غامضة تقع بين الدين والدنيا؛ وهو ما جعل أكثر الخلفاء استقراراً أنجحهم في الجمع حدّ التطابق بين التوحيدين: وحدانية الله، وواحدية ولي الأمر.

هذه الاستراتيجية الانعكاسية أدّت كذلك إلى تخييل الإلحاد، واللقاء بين التفكير والتكفير. فكلّ مخالف للوحدانية كافرٌ شرعاً، وكلّ معارض للواحدية والاستثنائزنديقيٌّ ملحدٌ يتوجّب على الفقهاء تلبّسه حدّ الكافر، أي القتل.

ومن اللاهوت إلى السياسة إلى الفكر نجد أن الإقصاء أصبح سمة أساسية من سمات المدونات التاريخية الإسلامية، فالمؤرخون - بحكم انتماءاتهم السياسية أو المذهبية أو الشخصية - يعمدون إلى إعلان الحرب على بعضهم البعض، إنهم يقذفون بعضهم البعض بسهام التكفير ما استطاعوا؛ صفحات التاريخ العربي التي نقرأها تبدو ميادين حرب أبدية. التاريخ ملاحقةٌ لا هوادة فيها، عناوين الكتب هي نفي متّصل. وبين الفرقاء تنزل الجيوش والكتائب كلّ يوم، يبحرون بين السطور، يسيلون مع الحبر، يبحثون عن أعدائهم، فإذا «ثقّفوهم» قتلوهم، عملاً بالآية 91 من سورة النساء. «الثقافة» الإسلامية هي نتاج هذه «المثاقفة»، هي نتاج القتل والاقتتال بين الفرقاء الذين - مع غروب كل معركة - يعودون منهكين إلى أسوارهم، إلى أغلفة الدهر، في انتظار جيل قادم.

في إثر الوراق

ما أن يأتي المؤرخون إلى اسم أبي عيسى الوراق حتى يردفوه بالدعاء «قبحه الله، لعنه الله، ...» اللعنات التي تستدعي مباشرة أول الملحدين: إبليس. تقع أبلّسة الوراق لأنه ملحد، ولأن مذهبه كان أعجز من أن يؤسس جيشه الخاص.

في دراسة الشذرات المروية عن ابن الوراق (راجع كتاب الشذرات الملحق) نؤخذ بتلك الجرأة المحيرة التي واجه بها عصره وخطابه السائد، فأنجز خطاباً مغايراً لا ينتهي إلى عصره، بل يتّجه رأساً إلى المجنّب والمحرم والمسكوت عنه: القرآن، أكثر النصوص قدسيةً، والضميمة الأخيرة التي توصل إلها البشر ليقروا البراهين على وجود الله.

كان الوراق لحظة مؤسّسة في تاريخ نقد الفكر الديني، ولقد استطاع أن يعيد الجدل إلى بداية تساؤل الأسس وتنتقد الأصول (= Tabula Rasa). إننا لا نعرف الكثير عن سيرة الوراق وصباه، فهو ليس تلميذاً لأحد، ولكننا نعرف أنه كان معلماً للكثيرين. وما نعرفه عن سيرة الوراق هو أقل بكثير مما نعرفه عن أثره وإن كانت النصوص غائبة في الحالتين. لسنا نجد إلا شذرات متوزعة هنا وهناك لجأنا إليها لنعيد استظهار صورة سيرته.

الأرجح أن أسرته قد هاجرت من عرب الأحواز لتستوطن البصرة، عام 175 هـ (792م)، في عهد هارون الرشيد.

كان أبوه ورّاقاً، أي أن أبا عيسى قد ورث المهنة عنه، وقد كانت الوراقا في ذلك العصر تعيش - متزامنة مع نشاط حركة الترجمة - أوج ازدهارها، فابن شهاب النّسّاخ (335- 428 هـ / 946- 1037م) مثلاً كان يقول: «كسبت في الوراقا 25 ألف درهم، كنت أشتري كاغداً بخمسة دراهم، فأكتب فيه ديوان المنتبي في ثلاث ليال، وأبيعه بمئتي درهم».⁽¹⁴⁾

ولكن بعد عصر المأمون تدهورت هذه الصنعة، ولم تعد تؤمن لصاحبها العيش اللائق، وعاش الوراقون تحت خط الفقر، وصارت مهنة الوراقا مثار شبهة الحكام لأن الوراقين صاروا يدسون في ثنايا الأوراق مقالات تناهض الفكر الرسمي للدولة، وقد شبّه المستشرق الإنجليزي هاملتون غب هذه المعارك السريّة بـ«حرب الكتب». ولا أدلّ من ذلك أن بعض الخلفاء أخذ عهداً من الوراقين بأن لا ينسخوا ولا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة.⁽¹⁵⁾

لم يصلنا شيء من آثار الوراق. شذرات متناثرة بين آثار الآخرين. تتقاسم نصّه نصوصٌ كثيرة، أغلبها يرفضه، وهي بترتيب ابن النديم:

- كتاب المقالات.
- كتاب الحدث.
- كتاب الإمامة الكبير.
- كتاب الإمامة الصغير.
- كتاب الغريب المشرق في النوح على الحيوان.

14- تاريخ بغداد: 7، 329.

15- الزندقة: 148.

- كتاب اقتصاص مذاهب أصحاب الإثنين والرد عليهم.
- كتاب الرد على النصارى الكبير.
- كتاب الرد على النصارى الأوسط.
- كتاب الرد على النصارى الأصغر.
- كتاب الرد على المجوس.
- كتاب الرد على اليهود.
- كما ينسب له «نقض العثمانية» إلا أنه - كما جاء في الذريعة -
 «لثبيت بن محمد المتكلم أبو محمد العسكري المعاصر لأبي عيسى
 الوراق. قال النجاشي: والكتاب الذي يعزى إلى أبي عيسى الوراق في نقض
 العثمانية له».⁽¹⁶⁾
- هذه الآثار تلقفها المؤرخون والكتّاب والأدباء وأساطين الرواية في
 بغداد دون أن يفصحوا عن اسمه، وكمثال على ذلك ينتابنا شعور ونحن
 نقرأ الشهرستاني بأنه يحجب نصوص الوراق وراء عبارات للإحالة على
 مجهول: «قال بعضهم... قالو... زعموا... حكي عن قوم... حكي جماعة..
 الخ»، إلا أنه لا يملك إلا الإشارة إليه أحياناً، وكمثال، فإنه ينقل عن
 الوراق جزءاً كبيراً مما أورده عن الثنوية (الباب الثاني)، يبدأ بقوله:
 «حكي محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق، وكان في الأصل
 مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم» وكذلك قال في «بيان المزدكية».
- أما الكتب التي وضعت للرد على الوراق ونقد أطروحاته فكثيرة
 ولاشك، لخطر ما كان يعرضه، منها:

16- الذريعة: 288.

- «النقض على أبي عيسى الوراق في قدم الأجسام مع إثباته الأعراس»، لأبي سهل إسماعيل بن علي النوبختي⁽¹⁷⁾، وقد كان أبو سهل من أقطاب الجدل والحجاج، اشتهرت له كتب كثيرة في الرد على خصومه، وفي مجالسة نظرائه من المتكلمين، وممن تنكّب الردّ عليهم: أبو العتاهية، ابن الراوندي، عيسى ابن أبان، والشافعي. إلى كتب أخرى في نقد عقائد اليهود، والواقفة، والغلاة، والمجبرة، وأصحاب الصفات. وممن خصص كتباً لمجالستهم: أبو علي الجبائي، ثابت بن أبي قرّة بن أبي سهل⁽¹⁸⁾.

- «تبين غلط محمد بن هارون، المعروف بأبي عيسى الوراق، عما ذكره في كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى»، ليحيى بن عدي، وكان مسيحياً ومفكراً مرموقاً يصفه صديقه ابن النديم في المقالة السابعة من الفهرست بقوله: «إليه انتهت رئاسة أصحابه في زماننا. قرأ على أبي بشر متى وعلى أبي نصر الفارابي.. وكان أوحده دهره، ومذهبه من مذاهب النصارى اليعقوبية». ويرجّح سمير اليسوعي أن يحيى بن عدي قد كتب ردّه هذا بين 961 و969، مستخدماً فيه الآراء الأساسية التي ضمنها أول مصنفاته (مقالة في التوحيد) الذي وضعه عام 328 هـ (940م)، وهي الآراء ذاتها التي كان قد استخدمها أيضاً في «الرد على الكندي» الذي يرجح أنه وضعه عام 350 هـ (961م).

وقد حفظت المكتبة العربية المسيحية ردّ يحيى بن عدي على الوراق

17- الذريعة: 289. والفهرست للطوسي: 49.

18- انظر: الفهرست للطوسي: 49.

من خلال نسخ متواترة يعود أقدم مخطوط محفوظ منها إلى 624 هـ (1227م)⁽¹⁹⁾، إذ يبدو أن من بين المناظرات الكثيرة التي عقدها الورّاق مع

19- وضع ابن كاتب قيصر مختصراً لجواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الورّاق. وقد فقد هذا المختصر، إلا أن أبا إسحق ابن العسال اعتمد عليه، ابتداءً من الجزء الثاني من «مجموع أصول الدين»، وعنوانه: «تفصيل المعاني التي يقال عليها لفظة الواحد»، يقول: «كل ما يرد في هذا الكتاب، من ردّ أبي عيسى الورّاق وجواب يحيى ابن عدي عنه، جميعه من مختصر اختصره الأجلّ علّم الرئاسة بن كاتب قيصر، من كتاب أصل الرد والجواب. والأعداد التي عليه هي أعداد المختصر، لا كتاب الأصل». [مخطوط الفاتيكان رقم 103 عربي (القرن الثالث عشر الميلادي) ورقة 172، ومخطوط باريس رقم 200 عربي (القرن السادس عشر) ورقة 117].

- نقل أبو البركات ابن كبر في «مصباح الظلمة، في إيضاح الخدمة» (طُبِعَ الجزء الأول منها بالقاهرة سنة 1971)، أجزاء كثيرة من مؤلفات يحيى بن عدي، منها صفحات من «جواب يحيى على أبي عيسى الورّاق»، حسب مختصر ابن كاتب قيصر، دون الإشارة إلى أحدهما. ويبدو أنه نقل هذه الصفحات، لا من الأصل أو من مختصر ابن كاتب قيصر رأساً، وإنما عن «مجموع أصول الدين» لأبي إسحق بن العسال.

- ذكر أبو الفضائل بن العسال في «الكتاب الأوسط» جواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الورّاق. وقد وضع الصفي مختصراً لهذا الجواب، غير الذي وضعه ابن كاتب قيصر، وهو محفوظ اليوم في مخطوط الفاتيكان رقم 115 عربي (منسوخ سنة 1260).

- وضع أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني المنطقي «قول في الواحد»، ذكره الصفي ابن العسال، ملحقاً للمختصر الذي وضعه لجواب يحيى على ردّ أبي عيسى الورّاق. وهو قول صغير، مقتبس من تعليم أستاذه يحيى بن عدي. وقد أضاف الصفي حاشية على هذا القول.

فلاسفة ومفكري زمانه، فإن الجدل مع ابن عدي هو الأشهر بينها.

- وهناك مخطوط فريدان الأول مخطوط ميونيخ (عربي 948) ويتألف من جزءين، لا علاقة بينهما. والجزء الثاني (ورقة 51-122) هو مختصر ابن العسال ليحيى ابن عدي. أما المخطوط الثاني (الفاتيكان رقم 115 عربي) فمنسوخ سنة 1260، ويبدو أنه من تأليف الصفي ابن العسال. وهو عبارة عن مختصر ثانٍ لجواب يحيى على أبي عيسى الوراق. وهذا المختصر يختلف عن مختصر ابن كاتب قيصر. ويتألف المخطوط من ثلاثة أجزاء. الجزء الأول (ورقة 1-158) يحتوي على مختصر «تبين غلط محمد بن هارون، المعروف بأبي عيسى الوراق، عما ذكره في كتابه في الرد على الثلاث فرق من النصارى». والجزء الثاني (ورقة 159-192) ما هو إلا تكملة لمخطوط ميونيخ. أما الجزء الثالث (ورقة 193-295) فيحتوي على مختصرات لمؤلفات يحيى بن عدي وغيره من المؤلفين، من وضع الشيخ الصفي. وقد نُسخ جواب يحيى بن عدي على أبي عيسى الوراق سنة 624 / 1227. والمخطوط موجود في باريس تحت رقم 167 عربي. ومن هذه النسخة نُقل مخطوط الفاتيكان رقم 133 عربي، في سنة 1369. انظر في ذلك: تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي لمقالة في التوحيد. المكتبة البولسية (لبنان) والمعهد البابوي الشرقي (روما)، 1980.

مكائد العقائد

مكائد المعتزلة

يصبح المعتزلة مع المأمون والمعتصم والوائق حزباً مكيفلياً، يتداخل فيه علم الكلام بالسياسة، وعلم الشرائع بالتشريع، بحيث لم يكن مَجْمَع المعتزلة يختلف عن أي كهنوت منظم آخر.

لقد بدؤوا يمارسون ما مارسه من اضطهاد ومطاردة أيام المنصور والرشيد، فأصبحوا حزباً أيديولوجياً يقف وراء السلطة الحاكمة ويدعمها بأسلوب جديد لم يعتده العرب.

العباسيون «استخدموهم ودعوهم إلى مجالسهم وأكرمهم وفضلوهم على سائر العلماء، وكان لأحدهم مكان راسخ عندهم، وتأثير مستمر عليهم، وهو أحمد بن داود القاضي، ثم الوزير الذي زاد على علمه بالكلام علمه بالأدب والمهارة السياسية، فصارت المعتزلة الفرقة الفائزة في ذلك الزمان، وأخذوا يستعلون على خصومهم، ويستولون عليهم حتى بالغوا وغالوا»⁽²⁰⁾.

لقد ارتبطت محنة خلق القرآن بالقاضي أحمد بن أبي داود الذي نصب محاكم التفتيش من أجل تصفية المارقين عن السلطة وخصوم المعتزلة في نفس الوقت.

20- الانتصار، المقدمة، 22-23.

وكان من مكائدهم أن يشوا بخصومهم وأعدائهم إلى الخليفة بتهمة الإلحاد الذي يوجب حد الارتداد، يقول الخياط في «كتاب الإنتصار»: «وأما ابن حائط فلا أعلم أحداً كان أغلظ عليه من المعتزلة، ولا أشد عليه منها، ولقد بلغ من شدتها عليه أن خبّرت الواثق بإلحاده، فأمر ابن أبي داود أن ينظر في أمره، وأن يقيم حكم الله فيه، فمات لعنه الله في ذلك الوقت، وعجل الله بروحه إلى النار».⁽²¹⁾

فالخياط لا يكتفي بموت ابن حائط، بعد أن أفلت من الإعداد، بل يلاحقه إلى العالم الآخر في نبذة من التشفي الغريب، مؤكداً أن الله قد أرسله إلى جهنم على عجل منه.

وكانوا يؤلبون السلطة والعامّة على خصومهم ما استطاعوا. يقول ابن الجوزي في المنتظم: «قال ابن عقيل: وعجبي كيف عاش [يعني ابن الراوندي] وقد صتّف «الدامغ» يزعم أنه قد دمع به القرآن و«الزمرّد» يزري به على النبوات ثم لا يُقتل! وكم قد قتل لص في غير نصاب، ولا هتك حرز، وإنما سلم مدة وعاش لأن الإيمان ما صفا في قلوب أكثر الخلق، بل في القلوب شكوك وشبهات، وإلا فلما صدق إيمان بعض الصحابة قتل أباه».⁽²²⁾

وتعود هذه الأساليب إلى زمن أقدم، ربما مع بدء شقاق المسلمين وتشتتهم فرقاً وطوائف، «وقد حصل أن تمنى واصل بن عطاء اغتيال بشار بن برد.. ثم أشاروا بنفيه من البصرة، حتى قُتل من قبل الخليفة

21- الإنتصار، 149.

22- المنتظم: سنة 298.

المهدي بن المنصور.. وقد تكررت حالته في شخصيات عديدة أخرى، لكنهم سلموا من القتل، بالرغم من أن تهمة الزندقة كانت تحوم على رؤوسهم، فبعده ظهر أبو العلاء المعري، ثم عمر الخيام، وآخرون⁽²³⁾. وهم لا يستنكفون بعد ذلك أن يلجؤوا إلى الوصف بالخساسة والوضاعة دون موارد أو ترقٍ. يقول الخياط مخاطباً الراوندي يمينه بالوراق: «أستاذك وسلفك سلف السوء الملقى إليك الإلحاد والكفر»، «قد كان تعرضنا لنقض كتاب ساقط مثلك ضرباً من العناء، ولكننا نقضنا على أستاذك أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق، مع خساستهما وضعتهما، فليس بمستكثر أن ننقض على من قارهما من أتباعهما»⁽²⁴⁾.

الرفض بين اللاهوت والسياسة

كان الرفض في العصرين الأموي والعباسي «تصنيف» سياسي يستتبع «شبهة» في الدين. إلا أن طائفة المعتزلة، عندما أصبحوا ممثلين للأيديولوجيا الرسمية (عهد المأمون)، قبل أن تنقلب السلطة عليهم وتضطهدهم، لم تكن تخلو من المتشيعين. لكن الرفض مع ذلك هو غير التشيع، فالرفض كما فهم آنذاك إنما كان عمل المتشيعين من أجل الاستيلاء على السلطة، أما الشيعة فلم يكونوا سوى الأبناء من آل البيت، ربما غير المعنيين أصلاً بالعمل من أجل الخلافة أو الإمارة. يقول الشهرستاني إن إبراهيم بن سيار النظام: «انفرد على أصحابه

23- معتزلة البصرة وبغداد: 302.

24- الانتصار 155.

[المعتزلة] بمسائل» منها... «ميله إلى الرفض.. قال أولاً: لا إمامة إلا بالنص، والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نصّ النبي على عليّ في مواضع، وأظهره إظهاراً لم يشتهه على الجماعة»⁽²⁵⁾ وهي فرضيّة تبناها ودافع عنها الوراق وابن الرواندي. وأعتقد أنها كانت السبب الأول في وصفهما بالملحدّين، وغيرها من الصفات التي تنسبهما إلى الزندقة والخروج عن الدين. فهما هنا من المتشيعين وفق هذا التحليل، وفي مقابل ذلك نجد الأشعريّ يقول: «الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار، دون النص والتعيين»، لكن ذلك لا يمنعه من القول: «لا نقول في حق معاوية وعمرو بن العاص إلا أنّهما بغيا على الإمام الحق، فقاتلهم علي مقاتلة أهل البغي.. ولقد كان علي على الحق في جميع أحواله، يدور الحق معه حيث دار»⁽²⁶⁾ ومن كان هذا مذهبه عدّ من الشيعة، لا المتشيعين أو أهل الرفض.

كان الأشعريّ وسطياً، ونبذه التطرف جعله يرفض الطرفين: الرافضة والمعتزلة. إلا أنه لم يكن ليصبح عدواً للشيعة أو الوسطيين من المعتزلة، وقد وصف الوراق وابن الرواندي بأنهما كانا يؤلفان كتباً في الإمامة للروافض⁽²⁷⁾ دفاعاً عن حق آل البيت من أبناء علي في إمامة المسلمين. والأشعري والوراق كانا من المعتزلة إلا أن الأول اعتزلها توسّطاً، ونقل

25- يقول الشهرستاني عن النظام أنه: «زاد في الضربة، فقال: إن عمرا ضرب بطن فاطمة يوم البيعة، حتى ألقت الجنين من بطنها، وكان يصيح: احرقوا دارها بمن فيها، وما كان في الدار غير علي وفاطمة والحسن والحسين. وكان يقول أن عمر أحدث في الدين بدعة التراويح والنهي عن متعة الحج.. الخ». (الملل: 1، 61)

26- الشهرستاني: 1، 105.

27- أبو الحسن الأشعري: 1، 127.

المنهج الإعتزالي إلى فكر السنّة، بينما اعتزلها الثاني بعد أن لمس تناقضات أطروحاتها، لينقل هو الآخر المنهج الاعتزالي إلى فكر الإلحاد.

لا يمكننا عزل تراث المعتزلة عن تجاربهم السياسية، ولكن هذه التجارب انعكست بشكل واضح على المنهج الاعتزالي الذي كان عرضة للتناقض أثناء معالجته لأطروحات فكرية تستوجب التناقض، إذ بينما كانوا يتحوّلون من خلال إظهار مسألة كلامية دون أخرى إلى معبرين عن أيديولوجيا السلطة، نرى تأثرهم بالخلاف الناشئ بين رموز السلطة. فنراهم مثلاً ينصرون جماعة من أمراء بني أمية على قولهم بالقدر، ثم ينصرون جماعة من بني العباس على قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن⁽²⁸⁾، كما نرى كلام البغداديين منهم في النبوة والإمامة، يخالف كلام البصريين، فمن شيوخمهم من يميل إلى الروافض⁽²⁹⁾.

إلا أن بين الاعتزال والتشيع جدل ليست هذه نهايته. يرصد الشهرستاني ظاهرة عامة فيقول: «لما ظهرت المعتزلة والمتكلمون من السلف، رجعت بعض الروافض عن الغلو [تقديس الإمام] والتقصير [أنسنة الله] ووقعت في الاعتزال، وتخطّت جماعة من السلف إلى التفسير الظاهر ووقعت في التشبيه»⁽³⁰⁾.

لقد كان أكثر جماعة السلف يثبتون الصفات بوصفها أزلية، «ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل، بل يسوقون الكلام سوقاً

28- الشهرستاني: 1، 106.

29- الشهرستاني: 1، 84.

30- الشهرستاني: 1، 93.

واحداً»⁽³¹⁾ دون تأويل، منهم: مالك بن أنس، ابن حنبل، سفيان الثوري، .. الخ، ممن «سلكوا طريق السلامة»،⁽³²⁾ لكن الأشعري «أيد مقالهم بمناهج كلامية، وصار ذلك مذهباً لأهل السنة والجماعة، فانتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية»⁽³³⁾، لكن ذلك انعطف بهم إلى منهج المشبهة والكرامية والهشاميين (الشيعة) من الذين يثبتون الصفات وينتهون إلى التشبيه والتجسيم.

لكن الكرامية يقولون أيضاً «في الإمامة إنها تثبت بإجماع الأمة دون النص والتعيين»، فهم أقرب، من هذه الجهة، أيضاً إلى الأشعرية. أما الخوارج، الذين اجتمعوا على التبرؤ من علي وعثمان، فمنهم من يقترب من المعتزلة في مسألة القدر، والاستطاعة قبل الفعل، وهم أصحاب الحارث الأباضييين. ومنهم من يقترب من الشيعة في مسألة التقية وهم الصفرية والزيادية.

كان الصراع إذن بين طوائف وأحزاب ليست في معزل عن الصراع السياسي، بل هي في أحيان كثيرة جزء لا غنى عنه في ذلك الصراع، إلا إذا جاء الأمر إلى اسم كأبي عيسى الوراق فإن المسألة لا تستحق كبير عناء. الفرقاء يتوحدون، يخوضون حرباً في ضربة واحدة، ينحرون الوراق ثم

31- الشهرستاني: 1، 92.

32- وكانوا «يحتزون عن التشبيه إلى أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: «خلقت بيدي».. وجب قطع يده.. واحتاط بعضهم حتى لم يقرأ اليد.. ولا الوجه ولا الاستواء، ولا ما ورد من جنس ذلك، بل إن احتاج في ذكره إلى عبارة، عبّر عنها بما ورد لفظاً لفظاً..» الشهرستاني: 1، 106-107.

33- الشهرستاني: 1، 93.

يعودون من جديد إلى جلودهم، بينما يشخب في دمه خارج التاريخ، دون أن تؤويه صفحة، ودون أن تسيل ساقية صغيرة من الحبر تحت اسمه المبهم، ينجزون المهمة، يكبرون، ثم يعودون قبل أن يتمكن أحد من سماعه. وعلى عجل يهيؤون أنفسهم لمعركة جديدة بين صفوفهم في الميدان الأبدى: التاريخ. الفتنة أشدّ وأكبر من القتل، لا بأس إذن، يمثلون به، ويكتفون بقتل بعضهم بعضاً.

المانوية

المانوية Manichaeism نسبة إلى ماني المولود في بابل عام 216م. وهي عقيدة انتشرت منذ القرن الرابع الميلادي، من الصين شرقاً إلى شبه جزيرة العرب غرباً.

ولقد كانت طائفة المانوية تعيش في البداية بين ظهراي المسلمين باعتبار أتباعها ذميين كغيرهم من الفرق والطوائف غير الإسلامية، إلى أن أصبح اسم ماني مرادفاً في العصر العباسي للفظ زنديق، ولذلك أسباب سوف نأتي على ذكرها في ما بعد.

توجد الكثير من التشابهات بين المانوية والإسلام، فلقد أعلن ماني أن ملاكاً (دعاه القرنين أو التوأم) أوحى له بأنه «خاتم الأنبياء»، وأنه «الفارقليط» الذي بشر به عيسى ليكون متمماً للرسل الذين قبله: زرادشت وبوذا والمسيح، وليصحح ما أصاب تعاليمهم من تحريف. وقال إنه مبعوث إلى الناس كافة، وأقام شريعة أخلاقية جديدة تقتضي من معتنقيها أداء عدد من العبادات والشعائر: الصلاة لأربعة أوقات في اليوم بعد الوضوء أو التيمم، والصوم لسبعة أيام من كل شهر، والسياسة في الأرض، والزكاة، والأمر بالمعروف. كما فرضت عليهم سلسلة من المحرمات، منها: عبادة الأوثان، وشرب الخمر، والزنا، والقتل، والسرقة، والكذب. ومما قال ماني أن عيسى لم يُصلب ولم يُقتل، لأنه لم يكن من طبيعة جسدية، بل من طبيعة روحانية، وأن اليهود شبه لهم، وقال أن

إنجيل عيسى قد لحقه التحريف.

لقد أرسل ماني رسله إلى الملوك في إيران والصين وغيرهما، يدعوهم إلى اتباعه، ثم هاجر إلى الهند والصين داعياً إلى عقيدته، وعندما مات عام 276م، بعد سجنه وتعذيبه، بسبب معارضته للكهنة الزرادشتيين المسيطرين على السلطة السياسية، ترك كتابه «الإنجيل»، أو «كتاب ماني» كما يسمّى الآن، والذي استمرّ تمييزه بوصفه كتاباً مقدّساً لعدة قرون بعد ذلك.

مانوية الإسلام

تعتمد أسلوبية القرآن أو سمته البلاغية الأساسية على بناء من المتقابلات الثنائية، بل إن تقنيته التخيلية تنبني في معظمها على إظهار الاصطراع بين هذه المتقابلات. فصفت الله مثلاً ذات حدين رئيسيين: الرحمة والجبروت، الرأفة والانتقام، الإعزاز والإذلال.. وهو الأول والآخر، والظاهر والباطن.. إلخ. وأمام الله (وعرشه في السماء) هناك الشيطان (وعرشه على البحر)⁽³⁴⁾، والإنسان نزعتان إما خير وإما شر، والعالم فريقان إما مؤمن وإما كافر، والجزء صنفان إما عقاب وإما ثواب، ويوم القيامة ركنان إما جنة وإما نار، والملائكة صفّان إما عن يمين وإما عن شمال، والعلم علّمان إما غيب وإما شهادة، والحياة كما بدأت بآدم وحواء، عادت فتجددت مع نوح بما حمل «من كل زوجين اثنين من الحيوانات وسائر ما فيه روح»⁽³⁵⁾ إلخ.

34- ابن كثير: 66.

35- ابن كثير: 126.

إننا نعثّر في آية واحدة (البقرة: 257) على ثلاثة ثنائيات تعتبر نموذجاً لهذا البناء: «الله/ الطاغوت»، «المؤمن/ الكافر»، «الظلمات/ النور»، والثنائية الأخيرة تتكرّر مرتين في نفس الآية، وهي من أكثر الثنائيات انتشاراً في القرآن:

- «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور»، «يخرجونهم من النور إلى الظلمات» (البقرة: 257).

- «ليخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم» (ابراهيم: 1).
- «أخرج قومك من الظلمات إلى النور وذكرهم بأيام الله» (ابراهيم: 5).
- «ويخرجهم من الظلمات إلى النور» (المائدة: 15، 16).
- «ظلمات بعضها فوق بعض [...] ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور» (النور: 40).

- «ليخرجكم من الظلمات إلى النور» (الحديد: 9).
- «ليخرجكم من الظلمات إلى النور» (الاحزاب: 43).
- «ليخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور» (الطلاق: 11).
- «وما يستوي الأعلى والبصير ؛ ولا الظلمات ولا النور» (فاطر: 19، 20).

وثنائية الظلمات والنور في علاقتها بالسماء والأرض تنصّ عليها الآية الأولى من الأنعام: «خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور وما بينهما في ستة أيام».

أما في «الخبر» فإن تقديس النور يصبح فرضاً ذهنياً لارتباطه بميثولوجيا الخلق النبوية، والدلالة قابلةٌ لأخذها على المنحنيين: المباشر

الفعلي والممكن المجازي.

يقول أبو الحسن الأشعري في «شجرة اليقين»: «جاء في الخبر أن الله خلق قبل خلق آدم شجرة من النور ولها أربعة أغصان فسمّاها شجرة اليقين، ثم خلق نور محمد في حجاب من درّة بيضاء مثله مثل الطاووس، ووضعها على تلك الشجرة، فسبّح عليها مقدار سبعين ألف عام... ثم قال الله: انظر أمامك يا نور محمد، فنظر نور محمد فرأى نوراً من ورائه ونوراً عن يمينه ونوراً عن يساره ونوراً أمامه... ثم سبح الله نور محمد سبعين ألف عام. ثمّ خلق نور الأنبياء من نور محمد... ثم طافت الأرواح حول نور محمد فسبحوا وهللوا مقدار مائة ألف سنة»⁽³⁶⁾ وإن الظلمات في بطني»⁽³⁷⁾، أما القبر فإنه ينادي كل يوم خمس مرات «أنا بيت الظلمة»⁽³⁸⁾.

إن هذه الثنائيات من جهة بنائها وتقنيها التخيلية ثنائيات مانوية، وهي لا تختلف عن الثنائية الرئيسية التي جدّها ماني، أي أنه لم يبتكرها، لأنها كانت سائدة قبله في معتقدات الشرق.

لقد بنى لاوتزو نظامه الطاويّ على التضاد بين أزليين هما: السالب والموجب (ين يانغ) ويتمظهران في النور والظلمة، والسماء والأرض، والذكر والأنثى... الخ، ومنها انتقلت إلى البوذية، فالزراشتية، فالمانوية، فالإسلام.

36- الأشعري، شجرة اليقين: 5-6.

37- الأشعري، شجرة اليقين: 23.

38- الأشعري، شجرة اليقين: 23.

بإمكان المرء هنا أن يُنجز تاريخاً شرقياً للنور والظلمة، وأن يتقصّى ما يُظهرانه من دلالات أفرزها الواقع الاجتماعي للصينيين والهنود والفرس والعرب، فانعكست - ولا بد - على النتاج الثقافي العام، خاصة لدى مجموعات التصوّف في إيران والبلدان الإسلامية.

لقد ورث القرآن هذا التراث الشرقي، وأعطاه صبغة عربيّة هي نتاج البيئة الصحراوية البدوية التي ظهر ونشأ فيها محمد، بما ساد فيها من تقاليد ونُظُم أخلاقية واجتماعية وشعائر تتّصل بالمقدّس، بعضها انتقل من الجاهلية إلى الإسلام، بسبب نسبها الحنيفي، ولأنها كانت جزءاً من الوحي الإبراهيمي، وبعضها أصبح مرذولاً محرّماً.

ولم يكن ماني مصدر هذا التوجه المثنوي، فلقد ظهر القس الغنوصي مرقيون بدعوته قبل ماني بنحو مائة سنة، وكان قد رفض العهدين القديم والجديد، و«هذّب» إنجيل لوقا. وظهر الشاعر والفيلسوف الغنوصي السرياني برديسان قبله بسبعين سنة. ووضع إنجيلاً فقد بعد وفاته. وخلاصة القول هنا أن بغداد بعد ظهور الإسلام - وبوراثه هذا التراث الشرقي وانتشار حركة الترجمة واستقطابها المفكرين والرواة الآسيويين والأوروبيين، وهجرة دعاة مختلف المذاهب والأديان إليها - تحوّلت إلى مركز ثقافي للعالم أجمع، وبوتقة تنصهر فيها اللغات والمعتقدات والدعوات والأطروحات.

وفي هذا المناخ الفكري المتعدّد الذي اعتمل تحت مظلة الإسلام وسطوته تجدّدت المانوية الشرقية، وأطلق الفقهاء ألفاظاً عديدة لتسميتها وصفاً واختصاراً: المَنَانِيّة، الثنوية، أصحاب الإثنين، .. إلخ. كان الوراق جزءاً من توجّه فكري ساد آنذاك، فلعله في ذلك يشبه

ابن كمونة، وهو عز الدين سعد بن سعيد بن منصور البغدادي (ت 683هـ / 1284م)، الذي صنّف «شرح التلويحات للشهاب السهروردي المقتول» و«تنقيح الأبحاث عن الملل الثلاث» أي: اليهودية والمسيحية والإسلام، وقد ثار به الناس في بغداد وهموا بقتله، فالتجأ إلى ابنه في الحلة، وتوفي هناك. وردّ عليه مظفر الدين أحمد بن علي بن تغلب الساعاتي البغدادي (ت 694هـ / 1295م) بكتاب «الدر المنضود في الرد على فيلسوف اليهود».

يقول الشهرستاني: «محمد بن هارون المعروف بأبي عيس الوراق، كان في الأصل مجوسياً، عارفاً بمذاهب القوم»⁽³⁹⁾ فهو يشترّبه من جهة: «كان مجوسياً»، ولكنه يبرّر نقله عنه وحاجته المعرفية إليه: «كان عارفاً بمذاهب القوم». إلا أن المجوسي ليس الوصف الوحيد الذي أطلق عليه، إذ سماه آخرون: المثنوي، والدهري، والزنديق، والرافضي، .. إلخ.

خبط وتخليط

سادت كلمات مثل الخبط والتخليط لوصف تشعّب البحث الفكري وتواصل الجدل بين رموز الفرق والمذاهب، ومن المعتاد أن نجد في المصنفات العربية التقليدية وصفاً يقول: «لهم في مسائل هذا الباب خبط طويل».⁽⁴⁰⁾ وفي ما يتّصل بالمانوية فإن انتشارها كان بمعزل عن فلسفتها، لقد أخذت كمقابل للمعتقد الإسلامي، ووضعت في مواجهته، وكانت تهمة تستدعي السجن والنفي والقتل، لا للإيمان بها عوضاً عن

39- الشهرستاني، 1، 264.

40- الشهرستاني (1، 84) مثلاً.

الدين الحق، بل لأنها وُصِّفت رأساً لتصفية الخصوم، تماماً كما كان ادّعاء النبوة تهمة تلصق بالخصوم في أيام الرشيد لتصفيتهم والتخلص منهم.

يصف القاضي عبد الجبار أبا عيسى الوراق بأنه مثنوي، لكن هذه الصفة ترد عرضاً، ولا يتوقف ليؤكّد شهادتها، فهو لا يذكر الوراق عندما يعدّد رؤساء الثنوية نقلاً عن أحمد بن الحسن المسمعي الذي ذكر منهم: «عبدالكريم بن أبي العوجاء، والنعمان الثنوي، وأبا شاعر الديصاني، وابن طالوت، وابن أبي شاعر، وعبدالله بن المقفع، وبشار بن برد الأعشى الشاعر، وغسان الرهاوي، وحمام عجرد»⁽⁴¹⁾. والقاضي وإن كان قد حدّد في بداية «الكلام على الثنوية القائلين بالنور والظلمة» مرجعه ليكون كتاب الحسن بن موسى، إلا أنه سرعان ما يبادر بعد ذلك إلى النقل عن الوراق، بقوله: «وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم»، أو «وحكى عن أبي عيسى الوراق»، إلى أن يقول: «وقال الوراق في كتابه، وكان ثنويّاً، هم على ثلاث فرق»، إن هذا الاستدراك لا يفيد جديداً في التعريف قياساً بما مر، والعبارة تبدو مقحمة على السياق، فهل هي من إضافات النساخ، أم أن القاضي أراد، كما رأينا في مثال الشهرستاني، أن يبرّر نقله عن الوراق؟

يحيل القاضي أبا عيسى الوراق، بالرغم من اعتماده الكبير عليه، إلى مصدر ثانوي مهمته تأكيد ما يرويّه المرجع المعتمد والموثوق؛ يقول: «نعمت في كل ما نحكيه على ما أورده الحسن بن موسى في كتاب الآراء والديانات، لأنه موثوق بحكايته. وما نحكيه عن غيره يبين المحكى عنه

41- المغني، ج5، ص9-10.

ليعرفه الناظر في كتابنا»⁽⁴²⁾. فاستدراك أن الوراق كان مثنوياً إذن لم يكن ليضيف إلى سياقه سوى إثبات تهمة كانت رائجة آنذاك لغرض واحد هو عزله عن الاعتزال، ولقد تعرض النظام المعتزلي إلى انشقاقات كثيرة أقصت عنها ابن حائط الذي انبرى أساطين الاعتزال كالخياط والجاحظ والعلاف والقاضي للرد عليه ونقضه، كما أقصت تلميذه أحمد بن أيوب بن باتوشي، ومحمد بن أحمد القحطي، وصالح بن عبدالقدوس وابن أبي العوجاء وعباد بن سليمان وابن الراوندي، وغيرهم.

ولم تكن المانوية دائماً هي التهمة الوحيدة التي يتخلص بها المعتزلة ممن يستشعرون فيهم الانشقاق عن منظومتهم، فلقد أقصت عنها ضرار بن عمرو وحفص بن فرد لقولهما بالجبرية، ويعي بن كامل لتحوله إلى الإباضية. وغيرهم. وكان الحكم يعود عادةً إلى ظهور علامات فكرية معينة أهمها إثارة الأسئلة حول المقدس والمجنب التفكير فيه، أو كما في وصف إبراهيم النظام: «شك وتردد في الدين، ووجدان حرج في النفس»⁽⁴³⁾

وحده الشريف المرتضي (ت 436هـ/ 1044م) في «الشافى» يتصدى لهذه الشبهة، مدافعاً عن الوراق، ولكنه - كما يقول شتيرن⁽⁴⁴⁾ - دفاع «لا يعول عليه»، فهو يجعل «الغريب المشرقي» و«النوح على الهائم» (وقد عدّهما كتابين) منسوبين إلى الوراق، دسهما المانوية زوراً، يقول في الجزء الأول من الشافى: «فأما أبو عيسى الوراق فإن التثنية مما رماه بها

42- المغني، ج 5، 9.

43- هكذا يصف النظام موقف عمر بن الخطاب يوم الحديبية عندما تساءل: لم تُعطى الندية في ديننا؟ (الملل، 1، 61)

44- دائرة المعارف الإسلامية، 561.

المعتزلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شهرته في ذلك وشبهة غيره تأكيد أبي عيسى لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات، وإطنابه في ذكر شهرتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالاً على الاعتقاد فليستعملوه في الجاحظ، وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحضها وهذَّبا. فأما الكتاب المعروف بالمشرق، وكتاب النوح على الهائم، فهما مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما على لسانه، لأن من شأن من يعرف ببعض المذاهب أن يضاف إليه مما يدخل في نصرتها الكثير، وليس بنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلى من لم يكن متظاهراً بها، ولا مجاهراً باعتقادها. وإن لم يكن يتبرأ منها، ويتبرأ من أهلها. لأن الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلا على الظاهر»⁽⁴⁵⁾.

وليس غريباً أن يدافع المرتضي عن الوراق على هذا النحو، إذا عرفنا أن الوراق وابن الراوندي قد قاما يوماً بتطويع أدوات الكلام وتقنياته، لا ليؤكدوا التزامهما بأطروحات الاعتزال، بل لينقلها إلى حقل آخر مختلف تماماً، فبالرغم من أن أكثر المعتزلة كانوا «يجوزون الإمامة في غير قريش»⁽⁴⁶⁾ إلا أن منهم من كان متشيعاً، بل أن بعضهم كان من رموز الشيعة آنذاك، وقد ساهم الوراق في وضع أدلة أصول الإمامة، مخالفاً بذلك أحد المبادئ الأساسية لأغلب أهل الاعتزال. يقول المرتضي في الجزء الثاني من الشافي: «هذه كتب أبي محمد وأبي سهل رحمهما الله في الإمامة

45- الشافي: ج 1، 90.

46- الشهرستاني: 1، 91.

تشهد بما ذكرناه، وتتضمن نصره جميع ما ذكره أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في كتبهما في الإمامة، بل قد اعتمدا على أكثر ما ذكره من الأدلة، وسلكا في نصره أصول الإمامة تلك الطرق بعينها. ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم ظالم لنفسه بالتعرض للكلام في الإمامة»⁽⁴⁷⁾.

لعل الصورة أصبحت واضحة الآن. لقد كان الوراق شيعياً، ثم قادته المناظرات إلى تبني أدوات الكلام وتقنياته، لكنه جعل أطروحات الاعتزال محل نظر دائم، ولاستقلاله الفكري وفردة منهجه استطاع أن يبني موقفاً نقدياً منها، بالإضافة إلى انفتاحه العقلي على الملل والديانات والآراء، كل ذلك جعله يواجه ثلاثة من رموز المعتزلة هم القاضي عبد الجبار، والجاحظ، والخياط، ليصبح زنديقاً، مثنوياً، دهرياً، ضالاً، متخبطاً.. إلى آخر الصفات التي حفلت بها آثارهم. لكن ذلك - كما يبدو - لم يشف غليل «أهل الحق»، فعمدوا أخيراً إلى الوشاية به، ولوحق الوراق وسُجن فمات في سجنه، بالتهمة نفسها التي لم يثبتها الجدل.

إن اختيار الوراق المانوية له سبب آخر وجيه، فالمانوية «عقيدة» حاربتها المسيحية، كما حاربتها الإسلام، وشتّعا عليها ونسبها إلى الهرطقة والزندقة. النبي الضال (أي ماني) غير معترف به لدى كل من أتباع عيسى ومحمد، حتى أن النصوص التي تحمل على المانوية لدى المتكلمين والمؤرخين والفقهاء المسلمين، على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم، نجد نظيراً لها في المسيحية في رسائل القديس أوغسطين (340- 430 م)، ورسائل القديس تيتوس البستري، وغيرهما.

47- الشافعي، ج 1، 98.

اعتزال الاعتزال

لماذا أقصى المعتزلةُ الوراق، أو لماذا اعتزلها؟

لقد انتقل الوراق بخطاب المعتزلة من وضع التوفيق والمداهنة، إلى الجرأة على إعلان انعكاس هذا الخطاب على الواقع.

يقول: «إن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منّا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججاً، ولم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب». (رواية الماتريدي في «التوحيد»، انظر: كتاب الشذرات). هذا الإعلان الجريء لم تكن لتسكت عنه أساليب المعتزلة التوفيقية، ولم أثر عليه سوى لدى أبي منصور الماتريدي السمرقندي (333هـ/944م) الذي نقل جملة من آراء الوراق في معرض نقضها والرد عليها، ويبدو أنه عاد فيه إلى أحد كتب الوراق المفقودة.

فلا يبدو أنه في انتقاله من المعرفة الإيمانية إلى الفلسفة الإلهية، إلى منطق الفلسفة، ثم إلى العالم، كان مستعداً للتنازل عن شكّه ومغادرته. ولا يبدو أن المعتزلة كانوا يأبهون بأخذوا ما يُنسب إليه منه، أو من خصومه؟.

يقول بدوي: «لكن المعتزلة طردته لأراء له ذكرها خصومه، ولسنا نعرف مبلغ صحتها على وجه التحقيق؛ فيذكرون عنه أنه كان شيعياً رافضياً، ويقول عنه الخياط إنه كان مانوياً يقول بأزلية المبدئين (النور والظلمة) ويعتقد في خلود الأجساد؛ والخياط معتزلي فهو خصم لأبي

عيسى». (48)

يقول الخياط مخاطباً ابن الراوندي «إن فضل الحذاء»⁽⁴⁹⁾ قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلط وترك الحق، فنفته المعتزلة، وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك لما أُلحِدت في دينك وخلطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى [الوراق] لما قال بالمنانية ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوي مذهبها ويؤكد قولها».⁽⁵⁰⁾

ويقول له في الانتماء إلى المعتزلة والنفي عنها: «قد كنتمنا [أي الوراق وابن الراوندي] منها دهرًا، إلى أن أُلحِدتا فنفتكما عنها كما فعلت بفضل [الحذاء] وابن الحائط لما أُلحِدا».⁽⁵¹⁾

إلا أن ذلك لم يمنع الشريف المرتضي في كتاب «الشافي» من القول عنه: «فأما أبو عيسى الوراق، فإن التثنية مما رماه به المعتزلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوندي لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك، وشبهه غيره تأكيد أبي عيسى لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات،

48- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، 49.

49- يعتبر «كتاب الانتصار» أقدم مخطوط يذكر فيه اسم هذا الملحد المشهور، والمتأخرون من المؤلفين والنساخ اتفقوا على تسميته بالحدثي أو الحديثي، ويحرف أحياناً إلى الحديبي أو الحارثي. قال السمعاني في «كتاب الأنساب»: الحدثي نسبة إلى بلدة الحديثية على الفرات، والحديثية طائفة من المعتزلة أصحاب فضل الحديثي. انظر في «الانتصار»، تعليقات واستدراكات. انظر أيضاً: مقدمة الأعسم في «تاريخ الربوندي الملحد».

50- الانتصار: 149.

51- الإنتصار: 152.

وإطنابه في ذكر شبهتهم؛ وهذا القدر، وإن كان عندهم دالاً على الاعتقاد، فليستعملوه في الجاحظ وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحضها وهذبها»⁽⁵²⁾.

كان ابن الرواندي في مقام التلميذ بالنسبة للوراق، لكن الخلاف دبّ بينهما لسبب ما غير معروف، ابن الجوزي (ت 597هـ/ 1201م) وحده ينفرد بخبر يرويه عن خلافهما قائلاً: «كان ابن الرّيّوندي وأبو عيسى...، الملحد أيضاً، يتراميان بكتاب الزمرد، ويدعي كل واحد منهما على الآخر أنه تصنيفه، وكنا يتوافقان على الطعن في القرآن». هذه الرواية محيرة، فهما يتراميان بالكتاب، لا عليه، لكن عبارة «كانا يتوافقان» تشي بأن كلا منهما كان يدّعي الكتاب لنفسه.

تُجمع غالبية المصادر على أن مؤلف كتاب الزمرد هو ابن الرواندي، وربما كانت إشارة ابن الجوزي استرسالاً للانعطافة التي شهدها مسارهما الطويل، فما طبيعة الخلاف بين الوراق وابن الرواندي، ومتى كان؟ تعوزنا الحقائق، كما أن الإشارات النادرة لا تفي بمقتضيات الإجابة. لكن جزءاً مما يرويه الماتريدي في حجاجه المركّب، ربما يساعدنا على تقصّي ذلك.

يتّبع الماتريدي أسلوباً غريباً في الحجاج، إذ لا يرى غضاضة في نقض الوراق بتوظيف نص ابن الرواندي، أو نقض ابن الرواندي بتوظيف نص الوراق، أو نقضهما معاً إذا لم يتوفر له من الشواهد ما ينقض به أحدهما الآخر. ومن ضمن ما يورده من ردود على الوراق، قول ابن

52- انظر: تاريخ ابن الرازندي، 102.

الراوندي: «لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية»⁽⁵³⁾، و«أهل الحق» من ألقاب المعتزلة المفضّلة، فكأننا بآبن الراوندي قد كتب ذلك، بينما كان لا يزال منتصباً إلى المعتزلة، بعدما أقصى عنها الوراق.

هل اشترك الوراق في كتابة الزمرد؟ هل الزمرد من وضع الوراق أصلاً؟ أليس يكتب الكتب ثم ينسبها إلى آخرين كما سنرى؟ هل أملى ابن الراوندي الزمرد على استاذة، فالأخير كان «ورّاقاً» خبيراً بأساليب الكتابة وتصنيع المخطوطات، وهل كان أثناء ذلك يضيف ما يراه مناسباً، كعادته؟ ألم يكن ابن الراوندي «ناسخاً رديء الخط»؟ المرتبة التشيع دور هنا؟ «كان الانتساب إلى الشيعة دليلاً على الزندقة وداعياً إلى الاتهام بها»⁽⁵⁴⁾، إلا أن «الشيعة المعتدلون يميلون.. إلى وصف الشيعة الغلاة بأنهم زنادقة، ويُنسب للقاسم، إمام الزيدية، كتاب في الرد على الزنديق ابن المقفع»⁽⁵⁵⁾.

تحمل هذه الأسئلة احتمالات ربما كان أحدها سبباً وراء هذا الخلاف، أو ربما كان الأمر غير ذلك، إلا أننا نعود إلى وصف الوراق بأنه «أحد المفكرين الأحرار»⁽⁵⁶⁾ لنضع احتمالاً آخر عمّا أقدم عليه الوراق بعد ذلك. إن المدرسة والجماعة والمذهب - وكل شكل تنظيمي - آخر ليسوا مناخاً فكرياً فقط، بل مظلة اجتماعية أيضاً. الفكر لا ينفصل عن

53- انظر: كتاب الشذرات.

54- من تاريخ الإلحاد في الإسلام: 52.

55- دائرة المعارف الإسلامية: 10، 445.

56- دائرة المعارف الإسلامية: 10، 445.

الممارسة، وأول الممارسة مصلحة تتمثل في حماية الفكر من تدخل الخصوم والأعداء بغير الحجاج. الذين صُلبوا، أو اغتيلوا في أزقة بغداد، أو غيَّبوا، كانوا مفكرين ومبدعين يفتقدون إلى هذا الشكل التنظيمي، ولطالما كان الوراق وحيداً.

الخطوة التالية: يصدر الوراق «مانفستو» الانفصال، ما زال ابن الراوندي رقيقاً يُعتمد عليه، تبدأ حركة اعتزال الاعتزال.

لا شك أن الوراق لم يكن يرى في الجمع بين انتماءات كثيرة أية غضاضة، لأنها تتحول لديه إلى ممارسة ثقافية واحدة، لا إلى إكراهات دينية أو مذهبية متعددة. إنه أحد أنماط انفتاح للعقل وتقبلُ تشجرات التفكير في الغايات الأخيرة – لا بد أنه ردّد: إذا كان لمثل هذه الغايات أن توجد يوماً فلتظهر الآن – هذا الفهم الأنطولوجي الجذري لعلاقة الدين بالحياة يُكسبه قدرةً على إعلان مواجهته جميع الديانات القدريّة التي لا اختيار فيها، حتى الحرية الإعتزالية هي – آخر الأمر – تسويف لسطوة الدين، مواربة عن إكراهاته التي لا يقبلها العقل الحر. فليكن إذن شيعياً، مانوياً، مسلماً، بوذياً، نصرانياً، يهودياً، فيلسوفاً، شاعراً... الخ، إنه هو آخر الأمر، تلك الصفات تنتهي إلى جمجمة واحدة هي جزء من خراب العالم، لأن العالم في زمنه لا يرتضي سوى الهدم. الجميع حاملون بالقادم (الإمام، المسيح، الجنة، النور، أو أي وهم آخر سوف يدشن المدينة الفاضلة). لكنه يعرف الطريق إلى هذه المدينة جيداً، فهي تبدأ بعقله وتمرّ بلغته لتنتهي ثانيةً إلى عقله. هذا هو الحل الوحيد الذي اقترحه للانفصام.

كان الوراق مسلماً بقدر ما ينتقد الإسلام، مسيحياً بقدر ما ينتقد

المسيحية، يهودياً بقدر ما ينتقد اليهودية، مانوياً بقدر ما ينتقد المانوية...
وهو لا يحزن للفقهاء أو الكهنة أو الحاخامات، أو لكل من يتحدث بالسنة
الآلهة، إنه مع ذلك يرثي الحيوانات العجماء.

مناظرة

في حين تركّز نصوص معظم المؤرخين والمناظرين على شذرات من أقوال الوراق ورواياته عن المثنويين والنباتية، فإن أبا منصور الماتريدي يذهب رأساً إلى عرض أفكار الوراق ويسعى إلى نقضها، وهو تقريباً الأكثر اعتماداً على آراء الوراق، لا على رواياته عن الآخرين، أو روايات الآخرين عنه، وهي الآراء التي نقوم هنا بتحديددها من خلال المناظرة التي يقيمها الماتريدي في «كتاب التوحيد» بالاستناد إلى منظومة المفاهيم التي انتقلت من علم الكلام إلى أصول الدين والعقيدة. وسوف نخلص، عقب ذلك، إلى عدد من النقاط التي نعتقد أنها تساهم في تكوين صورة الوراق الغائبة في ثنيات التاريخ، وطبّات الآراء المسبقة التي أنتجت مسارات طويلة من المصادرات والملاحقات.

وبالرغم من أن الماتريدي يُفرد مسألة «في صفة أقاويل الثنوية» من مانوية وديسانية ومرقونية، إلا أنه لا يأتي فيها على ذكر للوراق، بل يحيل ردوده عليه إلى ما يذكره في «مسألة إثبات الرسالة وبيان الحاجة إليها»، وهو فصل يكاد تكون مخصّصاً للرد على آرائه، وإن كان يتطرّق أحياناً إلى ما يتجاوز هذه المسألة من موضوعات بحسب استرسال السياق، وهو سياق تلقائي كما يبدو تعوزه دقة التصنيف، ما يجعله في كثير من الأحيان يتزّيا بمظهر الكنّاش، لا بمظهر نصوص المناظرة والجدل التي عرفناها لدى المتكلمين، فضلاً عن أن أسلوب الماتريدي متداخل، مكتظ

بالجمل الاستدراكية والاعتراضية والتقديم والتأخير.⁽⁵⁷⁾

إن الاستثناء الوحيد لذلك هو ما يورده الماتريدي على لسان ابن الراوندي في بعض ردوده عندما يحتاجه بـ«تقليد الماني» أو عندما يصله بالمتنوية تلميحاً لا تصريحاً.

يوصف الماتريدي بأنه من متكلي أهل السنة، وكان من أشدّ خصوم المعتزلة، ونطالع مناظرته للوراق بدءاً بـ«مسألة إثبات الرسالة وبيان الحاجة إليها»، وهو يضمن في تمهيده موقف الوراق الذي نستشقه من قول الماتريدي: «تكلم الناس في الرسالة، فأثبتها أئمة الهدى، وقادة الخير، وحكماء البشر، وأنكرها من جهل صانعه، ومن أقر ممن جهل أمره ونهيه، ومن أقر بذلك ممن زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة، مع ما أمكن [من] مقابلة آيات من ادّعى الرسالة بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة»⁽⁵⁸⁾. أي إن «الزعم» الأساسي للوراق هو إمكان الاستغناء بالعقل عن الرسل، بل وتشبيه النبوة بالكهانة والشعبذة.

قال الوراق: «إنهم [أي الرسل] لم يمتحنوا قوى الخلق، ولا وقفوا على طبائع العالم التي يُستعان بها في الأفعال، بل لم تبلغ علم أكثرهم، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلعب أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المغناطيس الحديد؟».

تعتمد مناظرة الماتريدي على تحيّل المنطق بتفريغ السؤال من

57- ربما يتم تصويب الكثير من الأخطاء الأسلوبية الواردة في كتاب التوحيد إذا ما عثر على نسخة أخرى من المخطوط الوحيد الذي نعتمد عليه هنا في نشرة د. فتح الله خليف عام 1970.

58- التوحيد: 177.

ممكناته وردّه إلى مصدره، يقول: «أبلغت أنت الذي ذكرت؟ لتعلم أن الذي قلت طعن أو تمويه؟». وهو سؤال يستحيل الردّ عليه بالإيجاب أو النفي، على أن الماتريدي، بالرغم من عدّته الكلامية، إنما يعتمد على تواتر القول بالتصديق لا على أدلّته، يقول بعد ذلك: «ما من نبى صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من إعلام الصدق». ثم يلتفت إلى الوراق ليشكّك ثانيةً في ادعائه بنوع من الإحراج المنطقي: «يقال [للوراق]: أنت ممن تقبل خبراً في الدنيا؟ فإن قال: نعم. كلف دليلاً على صدقه أوضح من أدلة الرسل... وإن قال: لا. يشهد عليه العقل، وكل شيء جعله حجةً، بالكذب».

ولدفع الجدل إلى نوع من المكيدة فإنه لا يستعين بأحد ممن يشتركون في معتقدهم معه، بل يلجأ إلى ابن الراوندي، تلميذ الوراق وصديقه ثم خصمه بعد ذلك. فيعارضه بأن الكذب ملازم للخروج عن الطباع المعروفة، ويقول إن من يكذب وليس معه شيء، لا يصمد أمام من يردّ بالظنون والاحتمال، فحجّته أظهر، وإن انبنت على الظن.

وينهنا مثال المغناطيس الذي أورده الوراق أن هذا التحيّل - في كل الأحوال - ليس بأسوأ مما أورده ابن الجوزي الذي حوّل الجدل إلى نادرة طريفة بالغة الدلالة على ما في ردود السلف من حمق، يقول في «المنتظم» رداً على تعليقات ابن الراوندي في «الزمرد»: «وفيه [أي كتاب الزمرد] أن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب، وإن المغناطيس يجذب. وهذا كلام ينبغي أن يستعي من ذكره فإن.. المغناطيس يجذب ولا يرد، ونبينا -

عليه السلام - دعا شجرة وردّها»⁽⁵⁹⁾.

- «وقال [الوراق] في قول الفلاسفة: إن تركيب الحيوان تركيب يموت». نفهم من ذلك أن الموت شرط بنيوي، طالما أن كل كائن حي محتوم الفناء، إلا أن الماتريدي يجيب: «تأملوا حماقته .. لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة!» أي لكان قدر الحياة متساوياً في أعمار الكائنات. وهو يعضد رأيه من ناحية أخرى بأن الوراق «ينكر قول الرسل مع البرهان»، وأنه «لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع». فمن أين تأتية الجرأة على التماهي في أمثلة الفلاسفة طالما أنه لم يمتحن جميع عقولهم!

- «وقال [الوراق] بالطباع إن النفس لا تطمع في دفعه، ولا ترجو الظفر به. فجوابه: إنه لم يمتحن طبائع الكل، والثاني: أنها سكنت إلى هذا بالتوارث من قول الرسل، والثالث: كذلك آيات الرسل لم يطمع إلا بعسر إتيان مثلها، وهي بحيث تحتل الطمع مع ما كانت فيها ما لا يطمع مع التقريع والتحذير، وفيها ما لا يحتمل الطمع ألبتة نحو انشقاق القمر.

- ويعود الماتريدي مرةً أخرى إلى التشكيك في أطروحة الوراق بإلغاء قدرته على التفكير في العقيدة، من خلال إحراج منطقي سفسطائي لا يختلف عن المثال السابق في «قبول الخبر»: «ثم يقال له: تعتقد شيئاً ألبتة! فإن قال: لا. أقر أنه لم يعتقد تكذيب مَنْ ذكر، ولا أنه هو، ولا هو حي أو ميت، فتكلفه الأجوبة والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم. قيل لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة دركك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة، إذ قد رأيت

59- لاقتباس عن تاريخ ابن الراوندي: 156.

كثيراً من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أرتك ذلك الفساد، ويجوز أن يكون في الطبائع طبيعة نقية يدرك لذلك فيما اعتقدت، ويظهر جهلك. فمهما قال من شيء فهو له في جميع ما أنكر جواب». وبالرغم من أن الماتريدي لا يخرج في أصول المنطق عن حدود الثالوث الكلامي الذي يحيل الوجود إلى ممتنع وواجب (وهما ما لا يجوز مجيء الخبر بغيرهما)⁽⁶⁰⁾، وممكن (وهو متقلب من حال إلى حال)⁽⁶¹⁾ إلا أنه يحيل الممكن في مناظرته للوراق إلى الممتنع عندما يقول بعد ذلك مباشرة: «إن كل من اختار [في الأصل: استخار] الخروج من المعارف، والتفوه بغير الموجود في الطبائع، بلا شيء سوى أنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء ألبتة أو نفيه، ويكون في حد الشاكين في البيان كله». ذلك أن حدود المعارف لا يجوز لها أن تنفتح على «غير الموجود في الطبائع» لأن إثبات ذلك (أو نفيه) يقع خارج منطق العقيدة، ويستدعي الشك في البيان، أي أنه يقود مباشرة إلى الإلحاد بإنكار الرسل الذين لهم وحدهم القدرة على البيان. ولكي يلغي الماتريدي إشكالية الممكن فإنه يحيلها إلى الرسل لتؤخذ عنهم خبراً، دون عناء التفكير فيها، يقول: «الممكن .. هو المنقلب من حال إلى حال ويد إلى يد وملك إلى ملك، وفي ذلك ليس في العقل إيجاب جهة، ولا امتناع من جهة، فتجيء الرسل ببيان الأوفى من ذلك في كل حال»⁽⁶²⁾ أي أن الممكن لا يكون إلا بتحوّله إلى ممتنع أو

60- التوحيد: 184.

61- التوحيد: 184.

62- التوحيد: 184.

واجب، وأن افتراضه قائماً بظلم مؤقتاً إلى أن يقرّ في إحدى صورتين. فإما أن يحقّ فيندرج في ما تقبله الطبائع، أو أن يبطل فيكون عدماً لا سبيل إليه. وربما لا نرى في ذلك إلا ثنوية منهجية تعتمد على اصطراع الأضداد، أو بالأحرى فإن فكرة الثالث البَيِّنِيّ هذه تجعل الماتريدي «مرفونياً» مثلياً دون أن يدري.

- ومن المسائل التي يردّ فيها الماتريدي على الوراق اهتمامه بمسألة المصدر الإلهي للقرآن، وإنكاره إعجازه وفرادته، وهي مسألة عقلية احتجّ فيها الوراق بأربع فرضيات، نعيد ترتيبها واختصارها لتداخلها وتشاكلها في الأصل (انظر كتاب الشذرات):

(1) أن القرآن من تأليف أكثر العرب بلاغة (محمد)، وأنه ابتكر ذلك واختصّ به فلم ينافسوه فيه.

(2) أن حروب العرب شغلهم عن محاولة تأليف نظيره.

(3) أنهم لم يكونوا أهل نظرو معرفة ليلتفتوا إلى هذا التأليف.

وهي - كما نرى - فرضيات عقلية محضّة، أي أنها لا تتساءل حول الإعجاز من موقع العقيدة أو بالأفاهها، بل من خارجها، من موقع الباحث الدارس الذي يفكر بمعزل عن حرم اللاهوت ومحرماته. ويرد الماتريدي:

(1) أن محمداً الذي نشأ بين العرب وعرف اللسان عنهم لم يكن ليرسل لولا أن خصّه الله بذلك. ولو أن محمداً ابتكره واختص به لطمع غيره في تجاوزه بما يشبهه، بل الله خصّه به ليكون آية.

(2) أن العرب أمهلوا عشرين سنة قبل الحروب، فما كانت هذه لتشغلهم إلا لاحقاً. وقد «تكلّفوا الأشعار، ثم نصب الحروب، وجمع الأعوان، وبذل الأعيان، ثم اقتتال الأقران، والمبادرات الفظيعة... ثم دعوا

إلى إثبات السورة نحو ثلاث آيات» فلو استطاعوا «لكان ساعة من النهار كافية لذلك».

(3) إن العرب أذكي الناس عقلاً، وأشدّهم حمية، ولكن آية «التقريع» (لئن اجتمعت الإنس والجن) تدل على أنهم تركوا مضاهاة القرآن طباعاً، لامتناعه عنهم بعد جهدهم؛ وهم قد بذلوا مهجهم في فن الشعر حتى اجتهدوا في قصيدة حوْلاً، وقاتلوا الشعراء بالأشعار، فلو استطاعوا بلوغه ما تركوه.

وباستثناء ردّه على الفرضية الثانية فإن الماتريدي إنما عاد إلى النقل لينقض ما أورده الوراق ضدّاً للنقل. أي أنه لم يدرك البعد العقلي المحض لتلك الفرضيات، فعمد إلى الاستدلال بالقرآن (المتساءل فيه) وأحال التقدير إلى الله، وأقرب ما يمكن وصفه به في موقفه هذا أنه تحول إلى الجبريّة دون أن يدري، بينما حافظ الوراق على أهم مبدأين فكريين في الاعتزال، مطوّراً تقنيتهما الجدليّة، وهما: حرية العقل وحرية الإرادة، يتمثل الأول في تساؤله حول القرآن دون التسليم به كجزء من العقيدة، بل بإخضاعه إلى شروط واقعية نشأ فيها وتحول بفعلها إلى ظاهرة تاريخية، ويتمثل الثاني في إحالته القرآن والرسالة إلى تاريخيّة الإسلام، أي دون أن ينفي عنها إرادة الإنسان كما تمثّلت في شخص محمد.

- ويعود الماتريدي إلى استدراج ابن الراوندي إلى صفّ المنافحين عن إثبات الرسالة، ليعيد تدوير رأيه في الرد على الوراق، يقول «واحتج [ابن الراوندي] في إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما بينا بقوله لليهود، فتمنوا الموت بوجهين. أحدهما: الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا.

والثاني: أنهم لا يتمنون أبداً، ولا شيء أيسر عليهم من تمني ذلك؛ وبمباهلة النصرارى، والإخبار بوقوع اللعن، ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم، فأدخل الوراق أنهم لو تمنوا باللسان لقليل إنما أريد به القلب، والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى وقد أخبرهم بذلك كما يخبر المنجمة».

هنا يبني الوراق اعتراضه على أن الاسترسال في بناء الاحتمالات لا نهاية منطقية له، وتلك طبيعة الجدل المحض، فافتراض أن اليهود قد استجابوا لتمني الموت دون أن يصيبهم، سوف يرتب، بمنطق الإيمان، رداً تلقائياً يفرق بين التمني بالقلب والتمني باللسان. أما تدخل الماتريدي للردّ على هذا الاعتراض فلا يخلو من تأكيد لما ذهب إليه الوراق، يقول: «لو ردّوا لقالوا بأنهم فعلوا ذلك أيضاً بقلوبهم»، وهو ما عناه الوراق، فالاسترسال جدليّ محض لا علاقة له بإثبات الرسالة من عدمه.

كما أن الوراق يؤكّد أن نبوءتي موسى وعيسى إنما هما أشبه بكلام المنجّمين الذين يتوقّعون المستقبل، أي أنه ينكر القول بالغيب، يستوي لديه في ذلك النبي والمنجّم.

- «وطعن [الوراق] في قوله «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب»، إن الحفظ يقوم مقام الكتاب، وأحال إلى أن «الحفظ يكون عن تلاوة وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يقرأ». إن ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يُعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، لم يُعرف في شيء من ذلك، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلاً لا يعجزون عنه.

- «وطعن [الوراق] في أخبار القرآن، إنه خبر الآحاد». أي أنه رُوي متفرّقاً بين الصحابة، ويرد الماتريدي «ذلك كذبٌ، بل رواه كافة عن كافة، مع ما في هذا إقرار أنه حجة».

- «وطعن [في] التواتر بما لا تخلو الجماعة عن البعد من السمع، فيحتمل الحيلة أو القرب، فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير». وهنا يكتفي الماتريدي بقول ابن الراوندي: «هذه الجبهة بالمحافل، وإلا الأمر في ذلك ينتشر ما كان من قبل، حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدين، فضلا عن الأقربين».

- «وطعن [الوراق] أيضا بإجماعات اليهود والنصارى». ويعمد الماتريدي هنا إلى ابن الراوندي ليصف الوراق بالمانوي، طالما أنه شكك في أخبار ومرويات الديانات الكبرى من يهودية ونصرانية وإسلام. يقول: «قال ابن الروندي: إما أن ينكر الخبر ألبتة فيبطل مذهبه في تقليد الـ«ماني» وقوله هذا، أو يجيز خبراً، لا بدّ إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية، فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم، إذ هم المتمسكون به، ونحن أولئك بحمد الله». وفي هذا النص لا يتنصّل ابن الراوندي من الوراق فقط، بل يؤكّد انتماءه إلى المعتزلة (أهل الحق) وإجماعهم في الأصول العقلية، ويضمّن ذلك دعوة للوراق بالعودة إلى هذا الإجماع. ولعلنا نستشف من ذلك أن ابن الراوندي لم يُقصّ عن المعتزلة، كما هو سائد لدى الباحثين، مع الوراق، بل تخلف عن ذلك، ولعلها كانت مكيدة أخرى من مكائد المعتزلة، الذين أقصوا الثاني، ثم جعلوا الأول ينتقد صاحبه وينقض آراءه، ثم أقصوه بدوره، ووشوا بهما معاً، يؤيد ذلك أنهما طلبا في الوقت نفسه فقبض على الثاني وأودع السجن، بينما فرّ الأول إلى صديق له يهودي يدعى ابن لاوي، ولم يعرف عنه شيء بعد ذلك. يرّد الماتريدي بأن في مثل هذا الطعن «بطلان حكمة السمع واللسان»

التي تتواتر بها الإجماعات والمرويات، بل وأكثر من ذلك «فيه زوال علوم المعاش والمعاد». إذ بانقطاع القول والسمع «انقطاع الأصول إلى الأغذية والأدوية التي بها حياة الأبدان»، ثم يمضي في دفاع مطوّل عن هذه الحكمة، ليس من أجل إثبات ما لليهود والنصارى من آثار، بل ليؤكد أن السمع واللسان كانا عُدة من عُدد الرسالة: «وعلى مثل هذا أمر الرسل، لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم، فيظهر أخبارهم، فتنشر حتى تبلغ أقاصي الدنيا وأدانها، إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرت من تغاضي الخلقة في نشر مثله، مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه»، و«دليل ذلك أمرُ رسول الله، حتى لا تأتي ناحية نائية ولا مكاناً بعيداً، إلا وجدت أثره فيه ظاهراً، وبخاصة في عصره». ويعود آخر الأمر إلى إجماعات اليهود والنصارى فلا يتوقف لديها كثيراً، إنما هي «أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل آرائهم، فانتشرت في أتباع كل منهم، ليس ذلك في الآيات ولا في الأمور الخطرة»، و«إنه متى بلغ ذلك تبديل الشرع، حتى كاد أن يمحوا أثره ويندرس خبره، بفضل الله ومَنه في إرسال من يحيي ذلك، ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول، ليعلموا بهم التغيير والتبديل»، وهي تقنية استدراج وإحالة أراد بها أن يبلغ شأوين معاً: نقض الوراق وإثبات الرسالة، دون أن يضطر إلى الدفاع عن إجماعات أهل الكتاب، موضوع رده الأساسي.

لا ينكر الوراق إجماعات اليهود والنصارى فقط، بل وإجماعات المسلمين أيضاً، ويجعلنا ذلك نفكر في دلالة الإنكار لديه، فالوراق لم يصرح يوماً بارتداده، أو باعتناقه المانوية، أو غير ذلك مما يخرج به عن

صفة الإسلام، أي أن مثل هذا الإنكار لا يطال المعتقد بقدر ما يتساءل في أدواته، والوراق إن كان قد ذهب بأسئلته العقلية المحضة إلى التشكيك في ما في بعض الآيات من إتقان وإحكام، فإنه لا يرى غضاضة في رفض الأحاديث والمرويات الأخرى التي تداخلت بين الديانات الثلاث وشكّلت جسماً ثقافياً لاهوتياً واحداً أصبح التسليم به شرطاً من شروط الإسلام الصحيح!

وقد حاول الماتريدي أن يعود إلى الردّ على هذا الإنكار من باب آخر اعتماداً على قول ابن الراوندي من أن الوراق طعن «في أخبار براهين الرسل من حيث وردت»، إلا أن الماتريدي هذه المرة لا يكتفي بالتواتر وعدد الرواة وحكمة السماع واللسان، بل يلجأ إلى الأثر النفسي للإيمان ويعتبره دليلاً على صحة الدين، دون أن يفكر في المعايير التي يمكن اعتمادها للبرهنة على صحة تلك الأخبار. يقول: «بل أجمعت عليها أمتنا، ثم أمرني الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن، والموحدون لرعاية الحق، مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خلقه ضعفاً، أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من فنون منافع الدنيا ميلاً، فما وجدوا ذلك. فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد، فكيف وشرطه الإستيلاء على القلوب، وسكونها إليه، وطمأنينة النفس بالمرج والفحوى، ورفع ما يعترض من الظنون، وهكذا الأمر عند أخبار المحققين وإن قل عددهم».

- «وطعن الوراق في قوله «فاسألوا أهل الذكر» أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟».

فالدلالة الشكلية للأمرين تبدو متناقضة، وهو ما درج الوراق على

الإشارة إليه في أكثر من موضع، دفعاً بالجدل المعرفي إلى نزع هالة التقديس عن القرآن والتعامل معه كنصّ تاريخي. لكن الماتريدي يغيب عنه هذا البعد ويندفع إلى تأويل الآية، يجيب - بطريقته المتداخلة: «مالوا إلى الكتاب، فقليل لهم على أن الله يسخرهم في ذلك، ويضطرهم إلى الموافقة، فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء، وهو قوله «أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل»، وأيضاً إن ذا على ما يعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال فاسأل ذلك فلاناً ممن يطمع سكون قلبه إليه، فيترك اللجاج. والثالث أن يكون المراد يرجع إلى من أسلم منهم». إلا أنه يستدرك بعد ذلك، وقد وجد مخرجاً تأويلياً لإزاحة هذه الإشكالية المنطقية: «وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعونهم شرفهم عند التحكيم إليه عن الكذب، والله أعلم».

- «وطعن الوراق في إخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر. قال: أين كانوا يوم أحد؟».

يمكننا - بغض النظر عن النبوة التهكميّة التي نلمحها هنا - أن نحيل سؤال الوراق إلى أسلوبه في المماثلة المنطقية، لا إلى مقتضيات العقيدة، إذا أن العجز عن الردّ على هذا السؤال، بأدوات السؤال نفسه، يقوّض جزءاً من القرآن ينصّ على مدّ المسلمين بـ 3000 من الملائكة أولاً ثم بـ 5000 آخرين يوم بدر. لكن المسألة تبدو مختلفة مع الماتريدي الذي لا يترك مجالاً لإعادة التفكير في «الاعتبار» باتباع أوامر الرسول، بوصفه لا ينطق عن الهوى أولاً ثم بوصفه قائداً عسكرياً كان عليه أن يمتحن التزام المسلمين بخطّته في إدارة المعركة، لربما كان ذلك أقرب ما يمكن أن ينقذ

به الماتريدي طريقته في المناظرة ليتجاوز غرائبية هذا السؤال، مع احتفاظه بالجزء الأهم وهو الدفاع عن صحة حضور الملائكة يوم بدر؛ إلا أنه بدلاً من ذلك يفكر في أخذ انطلاقاً من بدر، لا العكس كما يقتضي السؤال. يقول: «جواب الأول: ظهور رؤوس ببدر بلا قاتل رأوه .. وأنهم رأوا صوراً لم يعرفوهم. وجواب الثاني: أن ذلك أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليظهر الحق ويبطل الباطل»!

لكن ابن الراوندي في رواية الماتريدي يتبع استراتيجية أخرى يلغي بها ما يتضمّنه السؤال من إحراج منطقي، فهو آخر الأمر تلميذ الوراق وهو الأدرى بأساليبه هذه، إذ يلجأ إلى مقارنة تعتمد على تكرار شبهة المانوية التي ألصقت بالوراق بحرفيتها دون ردّها إلى المجاز والتأويلية في مماثلة النور والظلمة في العالم بنزعتي الخير والشر في الإنسان: «قال ابن الروندي: العجب من الوراق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين، ودعا إلى قبول قول المانوية، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السماوات من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها، وقبول أخبارهم بعمل النور والظلمة». وهو النصّ الوحيد الذي عثرنا عليه حول دعوة الوراق إلى المانوية أو تبرير أمثلتها وصورها بالمقارنة مع غيرها من الأمثلة والصور الكوسموغونية التي ترد في الأديان الكبرى الثلاثة، لذا يمكننا اعتباره مجرد جزء من حملة ابن الراوندي - والمعتزلة عموماً - على الوراق، لا أكثر.

- «وزعم من أنكر الرسل بما لا يأمر الحكيم بما يقبح في العقل، إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله، لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب. فأجيب بأن ما حسنه العقل وقبحه! النوعان أحدهما لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح

السفيه، والثاني هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال، نحو ما يحسن في العقل المنهمك في الفساد الباغي على وجه الإنتقام، فجائز ورود الشرع بمثله، وعلى ذلك أمر الذبائح، ولو قدر الإباحة فيه كان كل حي يموت، والذبح أروح إليه وأيسر عليه، فيكون بمعنى الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبح، لكن من الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسن، والجور في الجملة قبح، لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهى، وحسنه بالأمر، وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانتقاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل.

- «ذكر الوراق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججاً، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب».

استبدل ابن الراوندي في ردّه العقل بالحواس، وأحال الأدلة العقلية إلى مدركات حسية، كيما يجعل الاختلاف انتقالاً من طور إلى طور، أو تغييراً في مستويات وأحوال الأشياء، لا دليلاً على التضاد في طبيعتها.

قال الماتريدي «عارضه ابن الروندي بما يرى أسود الرأس ثم يراه أبيض، أتغير بصره أو تغير الشيء على البصر، إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر، فمثله أمر ما يراه العقل عدلاً للأمر، وكذلك هذا في القيام والقعود، وكل الأحوال، ومثله الحجامة والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يحسن فيه الذي كان يحسن بخلافه... وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع».

لكن الماتريدي - ربما لهذه المرة اليتيمة - لا يخفي اتفاقه مع الوراق عندما يقول: «وأيد الوراق الذي بينا أن في العقل ذم الإساءة إلى مَنْ لم يؤذ، وإن لم يُحبَّ لغيره ما يحب المرء لنفسه»، ومع ذلك يستدرك قائلاً: إن «الذبايح خارجة من ذلك»، فالذبح و- بتعبير الجاحظ - «أكل اللحمان» هما بالنسبة للماتريدي جزء من العقيدة والإيمان بالله ورسله واليوم الآخر!

- في مسألة الحسن والقبح يقول الماتريدي: «الأشياء نوعان: أحدهما مما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكلُّ خلافاته، والثاني ما يحسن للشيء وخلافاته، على حسب الحاجة، وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، فلزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم، فيخرج الأمر عليه. على أنه لا بد لمن يكون يعتمد على عقله. والإختلاف المتناقض ذلك سببه، أو يرجع إلى مخصوص من العقل، وفي ذلك القول بالرسول، ثم أمر الذبايح لا يحتمل أن يكون قبحها لنفسها، لما يحل في موضع الإنتقام، ويحسن في العقول، إذا تفكر في ذلك دفع الأذى والمكروه، أو تقع العواقب فبطل قبح ذلك لنفسه، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن، وفي ذلك إباحة، وأيضاً أن كل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من الحسن، وكل شيء قبح لنفار الطبع بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم، فينفر طبعه لأمله، ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالإعتياد، نحو القصابين والذين اعتادوا القتال، فثبت أن النهى عنه طبيعي لا عقلي، فتغير ذلك من العادة يزول، وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة، ثم تصير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طبعت، فعلى ذلك أمر

الحيوان، وأيضا أن كل حي إذ هو يموت ثم لم يلحق أحد به لائمه، فمثله إذا جاء الإذن ممن هو له.

وأحق من يقول الثنويه لأوجه، أحدها: استجازتهم تباين النور والظلمة، ثم الإمتزاج، ثم التباين. وفي ذلك تفرق بين كل مقتربين، وتميز بين كل ممتزجين، وذلك معنى الذبح. والثاني: أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملا للأذى، وهو شر، ولولا ذلك لم ينه عن الذبح إذ هو ذلك، ثم هو لا يخلو من أن يحل بجوهر النور، فقد عمل الشر، أو بجوهر الظلمة. فالنهي والإنكار مما لا معنى له، لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول في ذلك، كمن يأمر من ليس له ما يطير به بالطيران، أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة، وذلك هو الحق عندهم؛ ثم إما أن دخل عليه ذلك بجوهر النور، فهو يصنع ما يذم عليه، أو بجوهر الظلمة فقد أحسن حيث آلم الظلمة، إذ ذلك عدل. والله الموفق.

وأيضا إن في الذبح إخراج الروح الصافي من الظلمة الكدرة، وذلك الحق وهو عاقبة كل شيء. (187 – 202)

**

«سأل الوراق فقال: يقال لهم هل اتقى أحد معصية الله وهو قادر مراقبته لله؟ فإن قالوا: لا. أعظموا القول في وصف الأنبياء إنهم لم يفعلوا ذلك، وإن قالوا: نعم. لزمهم القول بها قبل الفعل».

يجيب الماتريدي: «نقول له وبالله التوفيق: إن عنيت بالقدرة الأسباب التي هي أحوال القدرة التي تعرض لا محالة لولا التضييع من العبد فبلى، وكل الأنبياء كذلك كانوا، وكذلك الأخيار، وإن أردت بها القدرة التي هي مع الفعل أحلت السؤال، وصرت كمن يقول هل راقب الله أحد في إبقاء

المعاصي وهو فاعل لها، وذلك مما لا معنى له، وهو يعارضك فيقول: هل راقب الله نبي من الأنبياء في إبقاء معصية علمها منه أو أخبرها عنه؟ فمهما أجاب في شيء فمثله الأول، ثم يقال: هل تفضل الله على أحد من أوليائه بمنع قدرة عداوته؟ فإن قال: نعم. نقول إن الله لم يعط أوليائه قدرة معاصيه، فعليه في أعدائه أيضاً أنه لم يعطهم قوة طاعته، وفي ذلك ما أنكر أنفأ، وإن قال: لا. زعم أنه أعطى أوليائه قوة عداوته، ومن قولهم إنه لم يعط أعداءه قوة العداوة، فالآن صار إلى أن أعطى أوليائه قوتها، وذلك عظيم. ثم يقال: هل أعطى الله ولياً قوى على تلك الطاعة حين الطاعة؟ فإن قال: لا. فالوحشة في طاعة لم يقو عليها، ليست بدونها في إجتناّب معصية لم يقو عليها، بل قوى على ترك المعصية، وعندهم لم يقو على الطاعة، وهذا أوحش. ثم يقال: هل والى الله ولي أو عاداه عدو بفعل قوى عليه؟ فإن قال: نعم. أقر بالقوة مع الفعل. وإن قال: لا. زعم أن العداوة والولاية بما لا يقوى عليه، وذلك بعيد، ولا قوة إلا بالله.

(285-286)

**

- إن ردود الماتريدي على الوراق ردود سطحية، تلجأ إلى ظاهر الحدود مما يتصل بذهنية التحريم، وتحتجّ بحد أدنى من المنطق العقلي.

- إن الماتريدي لم يدرك الأبعاد العقلانية التي ذهب إليها الوراق في اعتماده على التفكير المجرد عن معايير الفقاهاة التي سيطرت على علم الكلام، وفي تبنيه لفكر متحرر من تابو اللاهوت إمعاناً في إعمال منطق العقل والاعتماد عليه.

- إن الرسالة عند الماتريدي قولية سمعية، بينما هي عند الوراق

محض عقلية.

- إن مسألة النباتيين لدى الوراق لا علاقة له بما في الشريعة من حلال وحرام، بل هي اختيار معرفي راقٍ توصّل إليه من خلال تكوين رؤية فردية للعالم انعكست على سلوكه الخاص، فوصف بالغرابة والضلال.

- وفي حين كان الماتريدي متمسكاً بمنظومة الشريعة، وما تقتضيه من انغلاق معرفي، كان الوراق منفتحاً على الثقافات الأخرى، ومحاوراً لها، ومدركاً لأبعاد حركته وإحداثياتها واتصالها بالمحيط الديني والثقافي العام.

أثر الوراق

(رثاء الحيوانات نموذجاً)

يعد «الرد على الثلاث فرق» أقدم نص عقلاني كتبه عربي في نقد عقيدتي التثليث والتجسيد المسيحيين، وما يميّز نقد الوراق أنه لم يعتمد مرجعية إسلامية أو لاهوتية لنقد عقيدتي التثليث والتجسيد، إذ بدلاً عن ذلك يبني حججه على قراءة العقيدة من داخلها، باللجوء إلى اقتباسات قالها أو كتبها مسيحيون، واستظهار مفارقاتها وتناقضاتها وإثبات بطلانها منطقياً.

ويخصص الوراق «كتاب المقالات» للأديان والفرق، ويصبح هذا الكتاب مرجعاً هاماً للعديد من الكتاب، شتيرن يذكر منهم في دائرة المعارف الإسلامية: الأشعري (260- 324 هـ) في «مقالات الإسلاميين»، المسعودي (283 – 346 هـ) في «مروج الذهب»، البغدادي (ت 329 هـ) في «الفرق بين الفرق»، البيروني (ت 439 هـ) في «الآثار الباقية»، أبو المعالي (419 – 478 هـ) «بيان الأديان»، الشهرستاني (ت 548 هـ) في «الملل والنحل»⁽⁶³⁾، إلا أن أكثر ما نجده مقتبسات عنه في «كتاب التوحيد»⁽⁶⁴⁾ للماتريدي (ت 333 هـ). ويمثّل «المقالات» أكثر كتب الوراق أثراً، إلا أن «رثاء الحيوانات» أكثرها إثارة للجدل.

63- دائرة المعارف الإسلامية، النسخة العربية، دار الشعب، القاهرة.

64- انظر كتاب الشذرات.

والوراق نباتيّ، كأبي العلاء المعري (363 – 449 هـ ، 979 – 1058م)، يؤمن بالآهمسا (أو اللاعنف)، المبدأ الذي تمتد جذوره إلى أكثر من ألفي عام ق. م. «يقول أنه أصبح نباتياً في الثلاثين من عمره، مدفوعاً في ذلك إلى حدّ ما بدافع الاقتصاد، ولقد امتنع عن الإجابة عن هذا السؤال: على أي أساس من الدين امتنعت عن أكل اللحم؟»⁽⁶⁵⁾

والامتناع عن اللحم هو جزء من تجربة فرقة «الصياميّة». يقول الشهرستاني أهم: «أمسكوا عن طيبات الرزق، وتجددوا لعبادة الله، وتوجهوا في عباداتهم إلى النيران تعظيماً لها، وأمسكوا أيضاً عن النكاح والذبائح»⁽⁶⁶⁾.

يصفه الخياط في «كتاب الانتصار» بقوله: «لا يرى قتلَ شيء، ولا يستجيز إتلافه»⁽⁶⁷⁾ لكن هذا السلوك بالنسبة للخياط ليس سوى دليل آخر على مانوية الوراق والحاده.

يضع الوراق كتاباً باسم مستعار في رثاء الحيوانات: «الغريب المشرقي»، تعبيراً عن موقف ضد التأصيل اللاهوتي لحافز الشر في الإنسان، وانتصاراً للنباتية ضد اللّحمانيّة، وقد اعتبر البعض أن «الغريب المشرقي» عنوان كتاب له، مثل الشريف المرتضى في «الشافعي»، إلا أن رواية أقدم تنسب «النوح على الحيوان» إلى الغريب المشرقي. يقول ابن النديم في المقالة الخامسة من «الفهرست» عن الوراق: «ثم خلط

65- دائرة المعارف الإسلامية: 1، 551.

66- الشهرستاني: 1، 275.

67- الإنتصار: 155.

وانتهى به التخليط إلى أن صار يرمى بمذهب أصحاب الاثنين»، أي أنه لم يعدّه - كأغلبية من كتبوا عنه - من المانوية، بل هي «شبهة» عليه متهمة بها، ثم يقول: «وله.. كتاب الغريب المشرقي في النوح على الحيوان». ولا تشكّل الأسماء المستعارة pseudonym ظاهرة أدبية لدى مجاليه، لذا يصفه البعض بأنه «نَسَبَه (أو أنحله) إلى الغريب المشرقي». لماذا يكتب المؤلف كتاباً ثم ينسبه إلى مجهول؟

التقية! إن التشيع إحدى تجاربه، لكن هذا احتمال بعيد، لأن الوراق يمضي إلى ما هو أبعد من رثاء الحيوانات جرأةً دون أن يخشى ذلك، بل أنه كان يطلب العلنية في آرائه الإلحادية. القراءة الثانية هي أن سانحةً بدت له في عتمة تلك الأحوال المضنية: هل قرّر أن يستبدل اسمه؟ ربما قرّر أن يستعيز بهذه الصفة عن اسمه. الغريب المشرقي! يشير «الغريب» إلى غربته، لطالما كان وحيداً، منطوياً وغريباً. بينما يشي «المشرقي» بنوستالجيا فلسفية إلى تجارب النباتيين الشرقيين الأوائل: الهنود.

قال ابن القيم في طريق الهجرتين: «ولما انتهى أبو عيسى الوراق إلى حيث انتهت إليه أرباب المقالات فطاش عقله ولم يتسع لحكمة إيلام الحيوان وذبحه، صنف كتاباً سماه «النوح على البهائم» فأقام عليها المآتم، وناح وباح بالزندقة الصراح، وممن كان على هذا المذهب أعشى البصر والبصيرة كلب معرة النعمان المكنى بأبي العلاء المعري فإنه امتنع من أكل الحيوان زعم لظلمه بالإيلام والذبح».⁽⁶⁸⁾

الخلاف بين الوراق والجاحظ

لم يكن الوراق والجاحظ خصمين دائماً، إذ كانا صديقين يجمعهما الاعتزال، بل أن الجاحظ لم يكن لينسخ كتبه لدى غير الوراق، ويمكننا أن نتصور جدلاً حاداً دار بينهما حول أفضلية الخليفين، وأن هذا الجدل انتهى بخلاف بينهما لم يلتقيا بعده إلا خصمين. فالجاحظ كان يميل إلى حزب العثمانية (أصحاب عثمان بن عفان)⁽⁶⁹⁾ بينما كان الوراق يظهر تشييعه وقد شكّل مع ابن الراوندي وهشام ابن الحكم جبهة رفض من داخل المعتزلة، بإظهار القول في «النص الجلي» في الإمامة. يقول الشريف المرتضى «إنما تجاسر على ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وقبلهم هشام بن الحكم على اختلاف الرواية عنه فيه».⁽⁷⁰⁾

نقض الوراق كتاب الجاحظ المعروف بـ«العثمانية»، (البعض ينسبه إلى معاصره هو ثبيت بن محمد).⁽⁷¹⁾ ثم كتب «النوح على الحيوان» في نقد كتاب الجاحظ «الحيوان»، الذي يبدو أنه قد أخرجه مجزّءاً على أوقات متفرقة، لأننا نطالع في الجزء السابع، وهو آخرها، استدراكاً يرد فيه على «الدهري»، الذي يعني به الوراق، وقد درج على الإشارة إليه دون أن يسميه. ففي الجزء الخامس من «الحيوان» يحمل على الوراق، مستغلاً الحديث عن «صيادي السمك وصيادي الوحش وأصناف الجزارين والقصابين والشوائين والطهائين والفهادين والبيازرة والصقارين

69- الزندقة: 148.

70- الشافي: ج 2، 107.

71- الذريعة: 288.

والكلايين»، ليدافع عن كتابه ضد انتقادات الوراق، المفقودة الآن، يقول: «ولا ينبغي لهذا الدهري.. أن يعرض لكتابنا هذا، وإن دلّ على خلاف مذهبه، ودعا إلى خلاف اعتقاده، لأن الدهري ليس يرى في الأرض ديناً أو نحلة أو شريعة أو ملة. ولا يرى للحلال حرمة، ولا يعرفه، ولا للحرام نهاية، ولا يعرفه، ولا يتوقع العقاب على الإساءة، ولا يتوخى الثواب على الإحسان، وإنما الصواب عنده، والحق في حكمه، أنه والمهيمة سيّان، وأنه والسبع سيّان، ليس القبيح إلا ما خالف هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرك، وعلى اللذة والألم، وأنما الصواب فيما نال من المنفعة».

ولكنه في الجزء السابع، كما مرّ، وفي رده على «النباتيين» و«المانويين»، يستخدم الألفاظ التي يقتبسها من رواية الوراق نفسه، فيحيل الامتناع عن ذبح الحيوانات وإيذاء الحشرات إلى مبدأي النور والظلمة، وتنازعهما عنصري الخير والشر. وأن قتل بعض الكائنات إنما هو إنقاذ لها من شرّ الظلمة، ولعلنا نلمح في هذا الرد تهكماً ضمناً تميز به أسلوب الجاحظ في معظم آثاره. يقول: «أكثر ما سمعت هذا الباب، من ناس من الصوفية، ومن النصاري؛ لمضاهاة النصاري سبيل الزنادقة، في رفض الذبائح، والبغض لإراقة الدماء، والزهد في أكل اللحمان. وقد كان يرحمك الله - على الزنديق ألا يأتي ذلك في سباع الطير، وذوات الأربع من السباع، فأما قتل الحية والعقرب، فما كان ينبغي لهم البتة أن يقفوا في قتلها طرفة عين؛ لأن هذه الأمور لا تخلو من أن تكون شراً صرفاً، أو يكون ما فيها من الخير مغموراً بما فيها من الشر، والشر شيطان، والظلمة عدو النور، فاستحياء الظلمة وأنت قادر على إماتها، لا

يكون من عمل النور، بل قد ينبغي أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق والناس، إلى استنقاذهما من شرور الظلمة»⁽⁷²⁾.

هذا الجدل نعثر عليه أيضاً في حقل آخر، وبأسلوب آخر، في أحد ردود القاضي عبدالجبار على الوراق، وقد اشتهر القاضي بإدارته الجدل إلى الأسس، محاولاً جرّ خصومه دائماً إلى التشكيك في منطقية المبادئ التي يبنون عليها أطروحاتهم، ليتداعى بناؤهم تلقاء نفسه؛ يقول، بنبرة جادة تخلو من تهكم الجاحظ: «وأما ما حكاه الوراق من أن الأشياء تختلف في الخير والشر على قدر كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة، فكأنه أشار إلى أن أجزاء الظلمة إذا غلبت وقع فيها الشر وكثر، وذلك يوجب أن طبع النور قد انقلب فصار يقع منه الشر، ولو جاز فيه ذلك، لصحّ أن ينقلب فيصير، بعد كونه نوراً ظلاماً، ويصير محدثاً بعد كونه قديماً، وتجوز ذلك يوجب عليه تجويز غلبة النور على الظلام، فيصير الظلام خيراً؛ وفي هذا هدم جميع ما يتعلقون به»⁽⁷³⁾.

72- الحيوان: م ، ج ، . .

73- المغني، ص 61.

جينالوجيا التخریب

تاریخ وفاة الوراق مختلف فيه. المسعودي في «مروج الذهب» يقول أنه توفي عام 247 هـ (861 م). يقول شتيرن: «على أنه إذا صدق أن ابن الراوندي توفي حوال نهاية القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فإن تلك السنة التي قال بها المسعودي تكون مبكرة جداً عن الواقع؛ وسوف يُحسم هذا الخلاف إذا استطاع المرء أن يثبت من الفقرة التي أوردها الشهرستاني في صفحة 198 وذكر بها سنة 271 هي استمرار للشاهد المروي عن أبي عيسى».

قال ابن كثير: «كان أبو عيسى الوراق مصاحباً لابن الراوندي، قبحهما الله، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأودع السجن حتى مات. وأما ابن الراوندي فهرب فلباً إلى ابن لاوي اليهودي».⁽⁷⁴⁾ فهل أراد الوراق أن يلجأ إليه أيضاً؟ أكان ابن لاوي اليهودي يغيثه؟

يشير أكثر من تصدّى لنقض ابن الراوندي إلى أن أباه كان يهودياً. ولكن الشذرات النادرة لا تتيح إعادة استظهار الصورة، إذ يبدو أن الراوندي الأب لم يتواطأ مع ما يجده من تناقضات استقرت في التوراة، واحتدمت في نفسه إشكالية العقل والنقل، ولم يرتض التوفيق، هكذا يعمد إلى إعادة كتابة الكتاب المقدس. وعندما يُواجه بتهمة الهرطقة ويتمنع الحاخامات عن محاججته، يلتجئ إلى الإسلام. لم ينبج شيء من

74- ابن كثير: 11، 113.

التوراة الجديدة التي وضعها ابن إسحق، لابد أنها غُيّبت ولوحقت نسخها ومسوداتها وأُتلفت. يذهب بعض اليهود إلى بعض المسلمين ليقولوا: «ليفسدنّ هذا (ابن الراوندي) عليكم كتابكم كما أفسد أبوه التوراة علينا».

كان مخرباً سليل مخرب، هكذا رآه عامة المسلمين، وقد التقى فيه مشروع أبيه الثائر على اليهودية، مع مشروع معلّمه الثائر على جميع الأديان وعلى «عائلة الأنبياء» (الأنبياء إخوة من علّات، أمهاتهم شتى، ودينهم واحد - مسلم، 4362).

استراتيجيات ابن الراوندي

كُن لقاء الوراق بابن الراوندي بداية فعلية لفلسفة الإلحاد، الأول مؤسس، والثاني ممارس. لقد نقل هذا اللقاء النقدَ من الفرق الثلاث إلى الأديان الثلاثة. قال ابن الجوزي: «ملاحدة الإسلام ثلاثة، ابن الراوندي، والتوحيدي، وأبو العلاء المعري». إلا أن التوحيدي «مَجْمَع ولم يصحَّ»، كما يقول، أو كان «يعرض آراءه عرضاً أغمض، فهو من ثم أكثر دهاءً»⁽⁷⁵⁾، أما المعري فإنه «يعرض آراءه من الكفر البارد، الذي لا يبلغ مبلغ شبهات الملحدين.. وزعم بأنه مسلم في الباطن، وهذا عكس قضايا المنافقين والزنادقة حيث تظاهروا بالإسلام، وابطنوا الكفر، فهل كان في بلاد الكفار حتى يحتاج إلى تبطنّ الإسلام؟»⁽⁷⁶⁾، ووصف بأنه «كان في

75- دائرة المعارف الإسلامية: 1، 460.

76- ابن الجوزي، المنتظم، نقلاً عن عبدالرزاق معي الدين، أبوحيان التوحيدي، سيرته وأثاره، 57.

أعماقه متشككاً قوي الشك.. وربما كان في بعض الأحيان يضع شكوكه موضع الشك، ولم ير بأساً في أن يكون لقوسه وتران.. كان يؤمن بالتوحيد، بيد أن إلهه ليس إلا قدراً غير مشخص، كما أنه لم يأخذ بنظرية الوحي الإلهي، فالدين عنده من صنع العقل الإنساني، ونتيجة للتربية والعادة، وكان يهاجم مراراً وتكراراً أولئك الذين يستغلون استعداد العامة لتصديق الخرافات بقصد اكتساب السلطة والمال، ولم يقبل أية صورة من صور الحياة الأخرى»⁽⁷⁷⁾.

لكن ابن الراوندي لم يكن لحظة عابرة في تاريخ نقد الفكر الديني، ويمكننا تقدير ما أثارت كتاباته من جدل من خلال الكتب التي وُضعت للرد عليه: وضع أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي كتاب «السبك»، حول «كتاب التاج» و«اجتهاد الرأي»؛ أبو علي الجبائي شيخ المعتزلة وضع خمسة كتب حول «الزمرّد» و«الدامق» و«التاج»، والخياط كتب «الانتصار» رداً على «فضيحة المعتزلة»، ووضع ردوداً أخرى حول «القضيب» و«عبث الحكمة» و«الزمرّد» و«الدامق»، أما أبو الحسن الأشعري، شيخ الأشعرية، فقد أمضى وقتاً طويلاً في محاجة الراوندي والرد عليه في عدد من الكتب.

وقد نقل ابن الراوندي آلياته الجدلية إلى أكثر المواقع إحراجاً: التهم من المقدّس. فقال في وصف الجنة (من كتاب الدامق): «فها أنهار من لبن لم يتغير طعمه» وهو الحليب، ولا يكاد يشتهي إلا الجائع، وذكر العسل، ولا يُطلب صرفاً؛ والزنجبيل، وليس من لذيذ الشراب؛ والسندس، يفترش

ولا يلبس؛ وكذلك الاستبرق، وهو الغليظ من الديباج. ومن تخايل أنه في الجنة يلبس هذا الغليظ ويشرب الحليب والزنجبيل صار كعروس الأكراد والنبط»⁽⁷⁸⁾.

أما رد البلخي، تلميذ الخياط، في «معاهد التنصيص» فلا يدلّ على إدراك لطبيعة هذا الجدل الذهني المجرد، بل يأخذه على علات مفرداته بدلالاتها التجسيمية. يقول «لقد أعى الله بصره بصيرته عن قوله تعالى: «وفيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين»، وعن قوله عز وجل «ولحم طير مما يشتهون»، ومع ذلك ففيها اللبن والعسل، وليس هو كلبن الدنيا ولا عسلها، وغليظ الحرير يريد به الصفيق الملتحم النسج، وهو أفخر ما يُلبس»⁽⁷⁹⁾.

وذلك ليس بأسوأ مما يورده ابن الجوزي في «المنتظم» رداً على تعليقات ابن الراوندي في «الزمرد»، يقول: «وفيه [أي كتاب الزمرد] أن الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب، وإن المغناطيس يجذب. وهذا كلام ينبغي أن يستحي من ذكره فإن.. المغناطيس يجذب ولا يرد، ونبينا - عليه السلام - دعا شجرة وردّها»⁽⁸⁰⁾.

إن هذا الجدل الذي يبدو سطحياً ومدعاة للسخرية يدلّ على أن ابن الراوندي - وأستاذه الوراق - قد دفعا بالجدل الديني إلى عقدته، فلم يقفا عند الدلالات المباشرة للألفاظ بقدر ما كانا يعملان على تفكيك

78-الإنتصار، المقدمة: 28.

79-الإنتصار، المقدمة: 28.

80-الاقْتِباس عن تاريخ ابن الراوندي: 156.

سياقاتها منهجياً، فنباتيٌّ كالوراق ما كان ليستقر في نفسه أن يأكل لحم
طير مما يشتهون، حتى وإن قُدِّم له على رابية تشرف على نهر من الحليب
الأبيض الناصع. لكن خصومهما التجسيميين لم يكونوا ليقنعوا بأقل من
لذّة المأكّل والمشرب والنكاح في جنّة تخلو من الضرائب.

حرب الروايات

لا يوفّر معظم الرواة العرب كثيراً من التروي، أو غيره من مقتضيات التاريخ، عندما يتحدثون عن ابن الراوندي. لكن الظاهرة التي لا بد من تسجيلها هنا، هي أن النصوص الأقدم حوله كانت على قسمين، الأول هو مجموع الردود التي صنّفت لدحض آرائه، والثاني هو مجموع النصوص التاريخية التي أوردت نزراً يسيراً من سيرته، دون أن يفصل المؤرخون بين منهجيات الحجاج وسرديات الرواية. ولأن نعثر على الكثير مما يشبه ردّ يحيى بن عدي على أبي عيسى، إذ لعله الوحيد الذي حفظ لنا - كما أسلفنا - جزءاً كبيراً من نص أبي عيسى المغيب.

هذا الفصل يقارن بين ثلاثة روايات قصيرة لا تخفي اختلافها حول الراوندي، هي: الفهرست لابن النديم (ت 438هـ / 1047م)، الوفيات لابن خلكان (608/1121 - 681/1282) والبداية لابن كثير (700 - 774).

كان ابن النديم شيعياً، يدعو لأهل البيت، وهو من تلاميذ السيرافي، وكان ابن خلكان برمكياً ذا أصل فارسي، أما ابن كثير فكان سنّياً من تلاميذ ابن تيمية (661-727 هـ).

وابن تيمية هذا كارثة تاريخية، لا نجد نظيراً لأثرها المدمر على المكتبة العربية. ربما هولاكو (1217 - 1265) فقط. فإذا كان الثاني قد أحرق المخطوطات ورمأها في دجلة، بعد أن دمر بغداد عام 1257 وقتل 800.000 من سكانها، فإن الأول - الذي كان معاصراً للمغول - جعل

إحراق الكتب وتغييبها فعلاً اختيارياً يقوم به العرب عن جهالة وطيب خاطر، وإذا كان المغول قد هزموا في عين جالوت عام 1260، فإن حرب التَّيْمِين على العقل العربي ما زالت متواصلة منذ سبعمائة سنة.

كان ابن كثير يجلّ ابن خلكان، قال عنه في البداية «قاضي القضاة ابن خلكان الشافعي، أحد الأئمة الفضلاء، والسادة العلماء، والصدور الرؤساء، وهو أول من جدّد في أيامه قضاء القضاة من سائر المذاهب فاشتغلوا بالأحكام بعد ما كانوا نوابا له». ويصف كتابه (الوفيات) بأنه: «من أبدع المصنفات» ويقول أنه ينقل عن ابن خلكان، لكنه عندما جاء إلى سيرة ابن الراوندي لم يقف على الحياد الذي تقتضيه الرواية، أو النقل، فاندفع يستمطر عليه اللعنات، ويخوض ضدّه حربه الصغيرة التي أرادها حربَ ضربة واحدة.

عندما يورد تاريخ وفاته يقول أنه 298، لا كما قال ابن خلكان أي 245، ويعقّب على ذلك: «قد وهم [يعني ابن خلكان] وهماً فاحشاً»، لكن هذا التعقيب لا يتصل لدى ابن كثير بتاريخ الوفاة بقدر ما يتصل بما أورده ابن خلكان عن ابن الراوندي من رأي «مجرّد» رأى ابن كثير أنه لا يليق بالمقام، دفاعاً عن الدين. فهو يعترض عليه قائلاً: «لم يجرحه بشيء» و«لا كأن الكلب أكل له عجيناً». إن العبارة الأولى تشي بتواضع ساد لدى المؤرخين على «ضرورة» جرح أمثال هؤلاء كلّما مرّ ذكرهم، أما العبارة الثانية – ولا بد أن أصلها مثلٌ كان سائداً – فتشي بأن المسألة شخصية لا بد من دم لإطفائها.

ابن كثير أبلس الراوندي، وصفه بالكلب، والكلب في التخيل الإسلامي شيطان، الكلب «يقطع الصلاة» مثله مثل المرأة والخنزير، وليس لابن

الراوندي أن يكون رجلاً، ولا إنساناً، بل هو كما يتصوره ابن كثير كلب، وربما كلب أسود، ف«الكلب الأسود شيطان الكلاب» (كما في صحيح مسلم)، وهذا الحديث متمم لآخر هو: «يقطع الصلاة الكلبُ والمرأة والخنزير والحمار واليهودي والنصراني والمجوسي».

ليس لابن الراوندي في تخيل ابن كثير إلا أن يكون حيواناً أو امرأة أو من أهل الكتاب أو من عبدة النار. وبعد ذلك، من الواضح أن «العجين» في لا وعي ابن كثير إنما هو اللاهوت الإسلامي، الذي نال منه ذلك «الكلب».

ابن خلكان	ابن كثير
- أبو الحسين الراوندي	- الزنديق أحمد
- العالم المشهور. كان من الفضلاء في عصره.	- زنديق، ملحد، جاهل، سفيه. خارج عن الإسلام. أحد مشاهير الزنادقة الملحدين.
- له مائة وأربعة عشر كتاباً.	- عادى القرآن وألحد فيه وطعن عليه.
- له مجالس ومناظرات مع علماء الكلام.	- أقل وأخس وأذل من أن يلتفت إليه.
- انفرد بمذاهب نقله عنها أهل الكلام.	- فضّل دين اليهود والنصارى على دين المسلمين.
- رحمه الله تعالى.	- لعنه الله وقبحه.

يتحدث ابن النديم كمؤسس لنمط جديد في التأليف لم يألفه العرب، لذا تتداخل الفهرسة مع السرد والتأريخ، ويتحدث ابن خلكان كمؤرخ، أما ابن كثير فيتحدث كفقيه. الأول يصنّف، والثاني يروي،

والثالث يقيم الحدّ، بل يلاحق موضوعه إلى العالم الآخر ليسأل الله أن يصيبه بلعنة أبدية.

رواية ابن النديم

«قال البلخي في كتاب محاسن خراسان: هو أبو الحسين احمد بن يحيى الروندي، من أهل مرو الروذ، من المتكلمين؛ ولم يكن في زمانه في نظرائه أحذق منه بالكلام، ولا أعرف بدقيقه وجليله منه. وكان في أول أمره حسن السيرة، جميل المذهب، كثير الحياء، ثم انسلخ من ذلك كله بأسباب عرضت له ولأن علمه كان أكبر من عقله.

حكى عن جماعة، أنه تاب عند موته مما كان منه، وظهره الندم، واعتراه بأنه إنما صار إلى ما صار إليه، حمية وأنفة من جفا أصحابه، وتنحيتهم إياه من مجالسهم.

وأكثر كتبه الكفريات ألفها لابي عيسى بن لاوي اليهودي الأهوازي. وفي منزل هذا الرجل توفي.

فمما ألف له من الكتب الملعونة، كتاب التاج يحتج فيه لقدم العالم، كتاب الزمرد، يحتج فيه على الرسل وابطال الرسالة، كتاب عبث الحكمة لسفر الله (جل اسمه) في تكليف خلقه أمره ونهيه، كتاب الدامغ، يطعن فيه على نظم القرآن، كتاب القضيب الذي يثبت فيه إن علم الله بالأمشياء محدث وإنه كان غير عالم حتى خلق لنفسه علماً، كتاب الفريد في الطعن على النبي عليه السلام، كتاب المرجان في [اختلاف أهل الإسلام]، كتاب اللؤلؤة في تنهاى الحركات.

قال ابن الروندي: مررت بشيخ جالس ويده مصحف وهو يقرأ، ولله

«ميزاب» السموات والأرض، سلمت وقلت: يا شيخ إيش تقرأ؟ قال: القرآن ولله ميزاب السموات والأرض، فقلت: وما تعني بميزاب السموات والأرض، قال: هذا المطر الذي ترى، فقلت ما يكون التصحيف إلا إذا كان مفسراً! يا هذا، إنما هو ميراث السموات والأرض. فقال اللهم غفرًا، أنا منذ أربعون سنة أقرونها وهي في مصحفى هكذا.

وتوفى ابن الروندى وله من الكتب، كتاب الاسماء والاحكام، أيام صلاحه؛ كتاب الابتداء والإعادة، كتاب الإمامة، كتاب خلق القرآن، كتاب البقاء والفناء، كتاب الوقف، كتاب الحجر الأحمر، أيام فساد؛ كتاب الحجر الأسود، كذلك كتاب لا شئ إلا موجود، كتاب الاستطاعة، كتاب فضايح المعتزلة، كتاب الرؤية، كتاب الاحتجاج لهشام بن الحكم، كتاب الانسان، كتاب الخاص والعام، كتاب الرد على من قال برمي الحركة ببصره، كتاب الجمل، كتاب اثبات الرسل، كتاب فساد الدار وتحريم المكاسب، كتاب الرد على من نفى الأفعال والأعراض، كتاب المسایل على الهاشمية، كتاب كيفية الاستدلال، كتاب الأعراض، كتاب الرد على الزنادقة، كتاب حكاية قول معمر واحتجاجه في المعاني، كتاب النكت والجوابات على المنانية، كتاب كيفية الاجماع وماهيته، كتاب إثبات خبر الواحد، كتاب الرد على المعتزلة في الوعيد والمنزلة بين المنزلتين، كتاب الادراك، كتاب حكاية علل هشام في الجسم والروية، كتاب الأخبار والرد على من أبطل التواتر، كتاب أدب الجدل، كتاب نقض كتاب الزمرد على نفسه، كتاب نقض المرجان، كتاب نقض الدامغ، ولم يتمه». (الفهرست، المقالة الخامسة، 216 – 217)

رواية ابن خلكان

«أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الرواندي، العالم المشهور؛ له مقالة في علم الكلام، وكان من الفضلاء في عصره، وله من الكتب المصنفة نحو من مائة وأربعة عشر كتاباً، منها كتاب «فضيحة المعتزلة» وكتاب «التاج» وكتاب «الزمرد» وكتاب «القصب» [كتاب القضيب] وغير ذلك. وله مجالس ومناظرات مع جماعة من علماء الكلام، وقد انفرد بمذاهب نقلها أهل الكلام عنه في كتبهم. توفي سنة خمس وأربعين ومائتين برحبة مالك بن طوق التغلبي، وقيل ببغداد، وتقدير عمره أربعون سنة، وذكر في «البيستان» أنه توفي سنة خمسسين، والله أعلم، رحمه الله تعالى».

(الوفيات، 35)

رواية ابن كثير

«الزنديق أحمد بن يحيى بن إسحاق أبو الحسين المعروف بابن الرواندي، أحد مشاهير الزنادقة الملحدين عليه اللعنة من رب العالمين، كان أبوه يهودياً فأظهر الإسلام، فيقال: إنه حرف التوراة كما عادى ابنه القرآن بالقرآن وألحد فيه، وصنف كتاباً في الرد على القرآن سماه «الدامغ». وكتاباً في الرد على الشريعة والاعتراض عليها سماه «الزمردة». وكتاباً يقال له «التاج» في معنى ذلك، وله كتاب «الفريد» وكتاب «إمامة المفضول الفاضل». وقد انتصب للرد على كتبه هذه جماعة منهم الشيخ أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي شيخ المعتزلة في زمانه، وقد أجاد في ذلك، وكذلك ولده أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي، قال الشيخ أبو علي: قرأت كتاب هذا الملحّد الجاهل السفّيه ابن الرواندي، فلم أجد فيه إلا السفه، والكذب، والافتراء. قال وقد وضع كتاباً في قدم العالم ونفي

الصانع، وتصحيح مذهب الدهرية والرد على أهل التوحيد، ووضع كتاباً في الرد على محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم في سبعة عشر موضعاً من كتابه، ونسبه إلى الكذب - يعنى النبي صلى الله عليه وسلم - وطعن على القرآن، ووضع كتاباً لليهود والنصارى، وفضل دينهم على المسلمين؛ يحتج لهم فيها على إبطال نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، إلى غير ذلك من الكتب التي تبين خروجه عن الإسلام. نقله ابن الجوزي عنه. وقد أورد ابن الجوزي في منتظمه طرفاً من كلامه، وزندقته، وطعنه على الآيات والشريعة. ورد عليه في ذلك. وهو أقل وأخس وأذل من أن يلتفت إليه وإلى جهله وكلامه وهذيانه وسفاهه وخذلانه وتمويهه وترويجه وطغيانه. وقد أسند إليه حكايات من المسخرة والاستهتار والكفر والكبائر منها ما هو صحيح عنه، ومنها ما هو مفتعل عليه ممن هو مثله، وعلى طريقه ومسلكه في الكفر والتستر بالمسخرة [في نسخة: يخرجونها في قوالب مسخرة وقلوبهم مشحونة بالكفر والزندقة وهذا كثير موجود فيمن يدعى الإسلام وهو منافق يتمسحون بالرسول ودينه وكتابه وهؤلاء ممن] قال الله تعالى فيهم «ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم.

وقد كان أبو عيسى الوارق مصاحباً لابن الراوندي، قبحهما الله، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأودع السجن حتى مات، وأما ابن الراوندي فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي وصنف له - في مدة مقامه عنده - كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن» فلم يلبث بعده إلا أياماً يسيرة حتى مات لعنه الله. ويقال: إنه أخذ وصلب.

قال أبو الوفاء بن عقيل: ورأيت في كتاب محقق أنه عاش ستاً وثلاثين

سنة مع ما انتهى إليه من التوغل في المخازي في هذا العمر القصير، لعنه الله وقبحه، ولا رحم عظامه.

وقد ذكره ابن خلكان في الوفيات وقلس [دلس!] عليه، ولم يجرحه بشيء، ولا كأن الكلب أكل له عجينةً، على عادته في العلماء والشعراء؛ فالشعراء يطيل تراجمهم، والعلماء يذكر لهم ترجمة يسيرة، والزنادقة يترك ذكر زندقتهم، وأرخ ابن خلكان تاريخ وفاته في سنة خمس وأربعين ومائتين، وقد وهم وهماً فاحشاً، والصحيح أنه توفي في هذه السنة [298 هـ] كما أرخه ابن الجوزي وغيره». (ج 11، 112 - 113).

الإلحاد: أبولوجيا

(1)

الدين ظاهرة لغوية، فاللغة - اللغة وحدها - تجعل الدين حقيقة واقعية. ولتتمكّن الوراق من إثبات ذلك عمد إلى «الطعن» في إتقان وإحكام بعض آيات، وأظهر ما بدا له تناقضاً، وشكّك - بالتالي - في الإعجاز التخيلي للقرآن، مفترضاً أن محمداً (الذي لم يكن يجهل القراءة والكتابة على الإطلاق) كان الأكثر بلاغةً لقدرته على تأليف هذا النص، بينما كان العرب منشغلين بالحروب واستباق ذواتهم هرباً من وصمة الجاهلية. لكن اللاهوت الإسلامي لم يكن هو الصنم الوحيد بالنسبة للوراق. اليهودية والمسيحية كانتا صنمين لاهوتين كبيرين أيضاً يحتلان ساحات بغداد، هكذا انتقد أهمّ ما تقومون عليه من أسس، وألحق بهما المجوسية، بل وكل دين آخر دون تحديد، ليتحوّل إلى أول ناقد لمفهوم الدين. ولسوف يعمل - طوال حياته - على إنقاذ مشروعه النقدي هذا من المطاردة والملاحقة والانتهاكات التي لم يستطع صدّها، ليقع أخيراً في يد خصومه الأيديولوجيين المتحالفين مع السلطة.

(2)

بدأ الوراق حياته الفكرية معتزلياً، مع ميل إلى التشيع. عبّر الاختيار الأول عن رؤية منهجية، وعبّر الاختيار الثاني عن موقف سياسي. لكنه

مضى بالاعتزال إلى أبعد مما يحتمل المعتزلة، كما تنكّف من سلوكيات المغالين في تقديس الإمام. وهو وإن كان قد غادر المعتزلة إلى غير رجعة فلأن تحرّر الفكر ليس في حاجة إلى منظّمة ترعاه، إلا أنه ظلّ على تشيعه لأن الموقف السياسي في حاجة إلى محيط من الأنصار والمتألفين.

كان شعار المعتزلة آنذاك أكبر من إسهامهم الفعلي، فلم تنعكس ادّعاءاتهم الكبيرة التي أفرزتها المناظرات وأظهرها الجدل مع الفرق والمجموعات الفكرية الأخرى على الواقع الاجتماعي، بالرغم من أن المعتزلة مثّلوا حزباً أيديولوجياً وحيداً لثلاثة من الخلفاء العباسيين، أي أنهم كانوا الأقدر آنذاك على اختبار أطروحاتهم النظرية ووضعها موضع التطبيق؛ بل إن أطروحاتهم لم تقنعهم هم أنفسهم، فلقد كانوا يقصون وينفون عنهم كلّ من يختلف معهم، وتحوّل الترهيب والوشاية إلى ممارسة مسوّغة عقائدياً لديهم. والأسوأ من كلّ ذلك أن بغداد شهدت مرحلة تحوّل فيها النظر في مصائر خصوم المعتزلة إلى قاضي القضاة الذي كان من عتاة المعتزلة وأكثرهم حرصاً على وحدة الحزب.

(3)

اختار الوراق أن يكون نباتياً. كان ذلك موقفه من التأصيل اللاهوتي لحافز الشرّ والعنف في الإنسان. كتبَ رثاءً في الحيوانات. لكن العقلاء من قومه (أي المعتزلة) غلبت حسيتهم ولُحمانيتهم وعتمة طباعهم عليهم، فكانوا أول من ندّد به باسم الدين الذي يبيع الذبح، (طالما لم يهلّ به لغير الله، إذ أن تلك هي التميمة التي تنقذ أرواح الذبائح من الأُمم الأخرى). ولأن الوراق باحث متميّز في المعتقدات، ومثقف رائد في اشتراع

الحوار مع الثقافات الأخرى، ولأن «مقالاته» انبنت على الانفتاح على هذه الثقافات، وجد المعتزلة طريقاً ممهداً لينالوا منه. قاموا أولاً باتهامه بالمانوية، التي رأوا فيها ديناً يقتضي اعتناقه وصف الزندقة وحدّ القتل، بينما كان هو يرى فيها ثقافة أخرى قائمة على المجاز والتخييل الأدبي، ثم قاموا بتحيد صديقه العتيد ابن الراوندي قسراً وترهيباً، وتسخيره ضده، وأخيراً وشوا بهما معاً إلى السلطة.

هرب ابن الراوندي، ولا بد أن اختفاه دون أن يظهر ثانية قد امتزج فيه الرعب والندم معاً. أما الوراق فقد اقتيد إلى السجن ليموت هناك، ولتموت معه رؤيته واختياراته.

(4)

«في كل مكان يُملئ علينا النور ما كنا نعتقد
بسذاجة، حتى الأمس القريب، أنه متعارض
مع الدين».

دريدا

افتتن الوراق بالمانوية افتتان مثقف كبير، أتاح له تخييل النور والظلمة وإضفاء صفة الاضطراب عليهما تجريد العالم من جسمانية كائناته غير المريئة، ربما أحب أن يكون شاعراً يُشيد أعمدة النور، ويمتحن خبرات الأسلاف. لكنه اختار أدوات أخرى: المنطق، الفلسفة، النقد؛ وسخر علم الكلام ليصبح علماً شخصياً، متجنباً تلك «الصرعة الغنوصية» التي تمثّلت في تحويل المنهج الكلامي إلى فوهة سوداء تمتص العلوم والمعارف والإدراكات ليعاد بثّها في أصول الدين، فتغذيه بدم

جديد، دم مستعار، دم يمكنه أن يصبغ كل السوائل الأخرى، وأن يُلطِّخ الجدران. لكن الحقيقة ليست صبغةً، وليست لُطخة على جدار؛ والدم مهما كان حيًّا لن يستطيع بثَّ الحياة في غير اللحظة التي ينتمي إليها، وفي غير الجسد الذي تشخَّب فيه، حتى وإن أُهلَّ به لله العظيم.

(5)

بالنسبة إلى الدين (الإسلام بشكل خاص) أعتقد أن الوراق تجاوز معضلة الاختيار بين مفهوم التعبد ومفهوم الأخلاق. وهما المفهومان اللذان حُشرا بسذاجةٍ في لفظي: العلم والعمل. الدين مُتَجَاوِزاً على هذا النحو ليس تلاوةً وانقطاعاً وزهداً، كما أنه ليس تشريعاً بروتوسياً، بل هو اختيار معرفي، العقل بوصفه ديناً. لا الدين بوصفه عقلاً، تلك هي عقيدة الوراق، إذا أبحنا لأنفسنا أن نسميها عقيدةً، غير متصورين أن الرجل نفسه كان سيوافق على هذه التسمية.

انتقد الوراق اللاهوت برده إلى تجريدات منطقية بسيطة أثبت بها تناقضه مع العقل الاجتماعي في حدود السوية الأدنى. نَزَعَ الاعتقاد عن المعتقدات فلم تصمد وحدها، دون القابلية المسبقة للخضوع لها. أراد أن يستبدل انغلاق الميثولوجيا اللاهوتية وإطلاقيتها بانفتاح المعرفة الإنسانية وتحولاتها الدائمة التي لا تقبل الإختزال إلى «الأصول» و«الحدود»، لا تقبل الذوبان في العقادة والفقاهة. رَفَضَ تأييد الوحي، ورفض تأييد الإجماعات والأخبار والمرويات (الأحاديث والأساطير على السواء). إن الفكرة الحديثة حول نسخ المجتمع للدين، ورفض أسر التحولات الاجتماعية بنصٍّ مؤبّد، ربما شهدت أولى تطبيقاتها الفكرية في

حركة الوراق.

لا يمكن فهم الإسلام إلا كتطوّر للحياة (الحياة) العربية. ولكن اللاهوت لا يعترف بهذا التطور، بل يقابله بمفهوم العودة، الرجعى، وإعادة استنباط الوحي الإبراهيمي، متمثلاً في الحنيفية التي سبقت ظهور محمد. أما في العصور التي تلت القرن الثاني، فلقد وُجّه هذا المفهوم إلى إعادة استنباط الوحي المحمّدي.

أما الرغبة التي تنتاب أكثر المسلمين فيجعلون الإسلام وسطاً بين مفهومي التطوّر والرجعى، فهي رغبة توفيقية تفتقد إلى أبسط مقومات الاستجابة للتاريخ. لكن تلك كانت على الدوام هي الطريقة الإسلامية المفضّلة في إحالة العالم إلى ثنائيات سيامية، فلا هي قابلة للانفصال، ولا هي قادرة على أن تحيا في جسم واحد.

ماذا نستنتج من ذلك؟ هل كان الوراق يعمل على استدعاء إيثوس عبر – قومي، بنوع من تقنية الإزاحة السلبية، ولكن ليست العامة، لفكرة الدين، من خلال تقويض التمفصلات الصغيرة التي تنبني عليها الكيانات اللاهوتية للمجوسية واليهودية والمسيحية والإسلام؟

إنه يستثني الأفكار الكلية (العالمية) التي تشكّل مادة «الخير»، بمختلف مسميّاته في كل دين، والتي بإمكانها أن تتحوّل إلى موضوعات فردية للتأمل، بقدر ما هي شرط عام لحياة الأفراد (من جهة تنظيمها للسلوك)، وشرط عام للتعايش في المجتمع (من جهة التشريع)، وشرط عام للتعايش بين الأمم (من جهة التعاقد).

ربما تمثّل الوراق صيغة إيثوس فردي، خاصةً إذا فكّرنا من جهة تعيين الإحداثيات الاجتماعية للأفراد، أو ربما أنّه تمثّل مدينة فاضلة، من

جهة تأسيس مجتمع لا تتماس فيه الأفكار الذاتية والتأملات قدر تماسّ الأفكار الاجتماعية التي تنتج حدوداً وإكراهات للمجال الفردي. مدينة تنتظم بإيثوس عام يحلّ بديلاً عن إكراهات اللاهوت في تدخّله وصياغته لإسهام المجالات الفردية وتفاعلها لإنتاج التحولات العامة. كان يكابد من أجل تأسيس خطاب عقلاني أممي، ينبني على الثقافات، لا على الديانات، على الحضور الإنساني، لا على حضور المقدّس.

كتاب الشذرات

كتاب الانتصار

لأبي الحسين الخياط

1- «يقال له [ابن الراوندي]: قد كان تعرّضنا لنقض كتاب ساقط مثلك ضرباً من العناء، ولكننا نقضنا على أستاذيك أبي حفص الحداد وأبي عيسى الوراق، مع خساستهما وضعتهما، فليس بمستكثر أن ننقض على من قاربهما من أتباعهما». (96-97)

**

2- «إن فضل الحذاء قد كان معتزلياً نظامياً إلى أن خلّط وترك الحق، فنفته المعتزلة، وطردته عن مجالسها، كما فعلت بك لما ألحدت في دينك وخلّطت في مذهبك ونصرت الدهرية في كتبك، وكما فعلت بأخيك أبي عيسى [الوراق] لما قال بالمنانية ونصر الثنوية ووضع لها الكتب يقوّي مذاهبها ويؤكد قولها. وكذلك هي لكل من حاد عن سنن الحق، وطعن في التوحيد، ومال عن الإسلام». (149)

3- «لو جاز لصاحب الكتاب [ابن الراوندي] أن يضيف قول فضل الحذاء وابن حائط إلى المعتزلة، لأنهم يُظهرون بعض الحق، جاز لنا أن نضيف قول أبي حفص الحداد وابن ذر الصيرفي وأبي عيسى الوراق في قدم الإثنين إلى الرافضة، لأنهم كانوا يُظهرون الرفض، ويميلون إلى أهله». (150)

4- «قد أريناك [ابن الراوندي] أنه إن لزم المعتزلة أن يكون فضل

الحذاء وابن الحائط منها، لزمها أن تكون أنت وأخوك أبو عيسى الوراق منها؛ لأنكما قد كنتما منها دهرًا إلى أن نفتكما عنها، كما فعلت بفضل وابن الحائط لما أُلحدا. فإن وجب إضافة فضل وابن الحائط إلى المعتزلة وجب أيضاً إضافتك وإضافة أبي عيسى إليها. ونقول أيضاً: ويجب أيضاً إضافة مذهبك في قدم العالم، وإضافة مذهب أبي عيسى وأبي حفص وابن ذر في قدم الإثنيين إلى الرافضة، لإظهاركما الرفض، وتحققكما عند الرافضة به». (152)

5- «أما أولى ببغض علي بن أبي طالب: الجاحظ وأسلافه الذين رروا فضائله وأنزلوه بالمنزلة التي يستحقها من الفضل، أو أستاذك وسلفك سلف السوء الملقى إليك الإلحاد أبو عيسى الوراق، المخرج لك عن عزّ الاعتزال إلى ذلّ الإلحاد والكفر؟ حيث حكيت عنه أنه قد قال: «تكتب بنصرة ابغض الخلق إلي» يريد علي بن أبي طالب رضوان الله عليه، لكثرة سفكه للدماء، لأنه كان لعنه الله منانياً لا يرى قتل شيء ولا يجيز إتلافه». (155)

مقالات الإسلاميين

لأبي الحسن الأشعري

1- «رجال الرافضة ومؤلفو كتبهم... وقد انتحلهم أبو عيسى الوراق وابن الراوندي، وألفا لهم كتباً في الإمامة». (64)

2- «كان بعض المتقدمين يزعم أن العالم كان ساكناً متحركاً وأن الحركة معنى وأن السكون ليس بمعنى حكاة أبو عيسى عن أصحاب الطبائع».

2- «فأما أبو عيسى الوراق فإنه حكى أن من أهل التثنية من يثبت الأعراض من الحركات والسكون وسائر الأفعال غير الأجسام وأن منهم من يزعم أنها صفات الأجسام لا هي الأجسام ولا غيرها وأن منهم من نفاها وأبطلها وزعم أنه لا حركة ولا سكون ولا فعل غير الأصلين».

**

كتاب الحيوان

للجاحظ

«ورجال ممن ينتحل الإسلام، يظهرون التقدّر من الصيد، ويرون أن ذلك من القسوة، وأن أصحاب الصيد لتؤدبهم الضراوة التي اعتزتهم من طروق الطير في الأوكار، ونصب الحبائل للظباء، التي تنقطع عن الخشبان حتى تموت هزلاً وجوعاً، وإشلاء السباع على بهائم الوحش، تسلم أهلها إلى القسوة، وإلى التهاون بدماء الناس. والرحمة شكل واحد، ومن لم يرحم الكلب لم يرحم الظبي، ومن لم يرحم الظبي لم يرحم الجدي، ومن لم يرحم العصفور لم يرحم الصبي، وصغار الأمور تؤدي إلى كبارها. وليس ينبغي لأحد أن يتهاون بشيء مما يؤدي إلى القسوة يوماً ما، وأكثر ما سمعت هذا الباب، من ناس من الصوفية، ومن النصارى؛ لمضاهاة النصارى سبيل الزنادقة، في رفض الذبائح، والبغض لإراقة الدماء، والزهد في أكل اللحمان.

وقد - كان يرحمك الله - على الزنديق ألا يأتي ذلك في سباع الطير، وذوات الأربع من السباع، فأما قتل الحية والعقرب، فما كان ينبغي لهم البتة أن يقفوا في قتلها طرفة عين؛ لأن هذه الأمور لا تخلو من أن تكون شراً صرفاً، أو يكون ما فيها من الخير مغموراً بما فيها من الشر، والشر شيطان، والظلمة عدو النور، فاستحياء الظلمة وأنت قادر على إماتها، لا يكون من عمل النور، بل قد ينبغي أن تكون رحمة النور لجميع الخلائق

والناس، إلى استنقاذهما من شرور الظلمة.

وكما ينبغي أن يكون حسناً في العقل استحياء النور والعمل في تخليصه والدفع عنه، فكذلك ينبغي أن يكون قتل الظلمة وإماتها، والعون على إهلاكها، وتوهين أمرها حسناً.

والهيممة التي يرون أن يدفعوا عنها أيضاً ممزوجة، إلا أن شرها أقل، فهم إذا استبقوها فقد استبقوا الشرور المخالطة لها. فإن زعموا أن ذلك إنما جاز لهم؛ لأن الأغلب على طباعها النور فليغتفروا في هذا الموضع إدخال الأذى على قليل ما فيها من أجزاء الشر، كما اغتفروا ما في إدخال الروح والسرور على ما في الهيممة من أجزاء الظلمة لدفعهم عن الهيممة؛ إذ كان أكثر أجزائها من النور.

وإنما ذكرت ما ذكرت؛ لأنهم قالوا: الدليل على أن الذي أنتم فيه، من أكل الحيوان كل يوم من الذبائح، مكروه عند الله، أنكم لم تروا قط ذباجي الحيوان ولا قتالي الإنسان، ولا الذين لا يقتاتون إلا اللحمان يفلحون أبداً، ويستغنون؛ كنعو صيادي السمك وصيادي الوحش وأصناف الجزارين والقصابين، والشوائين والطهائين والفهادين والبيازرة والصقارين والكلابين؛ لا ترى أحداً منهم صار إلى غنى ويسر، ولا تراه أبداً إلا فقيراً محارفاً، وعلى حال مشبهة بحاله الأولى. وكذلك الجلادون، ومن يضرب الأعناق بين يدي الملوكة، وكذلك أصحاب الاستخراج والعذاب، وإن أصابوا الإصابات، وجميع أهل هذه الأصناف.

نعم؛ وحتى ترى بعضهم وإن خرج نادراً خارجياً، ونال منهم ثروة وجاهاً وسلطاناً، فإما أن يقتل، وإما يغتصب نفسه بميتة عاجلة، عند سروره بالثروة، أو يبعث الله عليه المحق فلا ينمو له شيء، وإما ألا يجعل من

نسلمهم عقباً مذكوراً، ولا ذكراً نبياً وذرية طيبة، مثل الحجاج بن يوسف، وأبي مسلم، ويزيد بن أبي مسلم ومثل أبي الوعد، ومثل رجالٍ ذكروهم لا نحب أن نسلمهم. قال: فإن هؤلاء، مع كثرة الطروقة وظهور القدرة، ومع كثرة الإنسال، قد قبح الله أمرهم، وأخمل أولادهم، فهم بين من لم يعقب، أو بين من هو في معنى من لم يعقب». (م2، ج4، 147-).

**

«وليس لهذا الكتاب [كتاب الحيوان] ضدّ، من جميع من يشهد الشهادة، ويصلّي إلى القبلة، ويأكل الذبيحة، ولا ضد من جميع الملحدين، ممن يقرّ بالبعث، وينتحل الشرائع، وإن أُلحد في ذلك، وزاد ونقص، إلا الدهري [يعني الوراق ولم يسمّه]، فإن الذي ينفي الرب، ويحيل الأمر والنهي، وينكر جواز الرسالة، ويجعل الطينة قديمة، ويجحد الثواب والعقاب، ولا يعرف الحلال والحرام، ولا يقرّ بأن في جميع العالم برهاناً يدلّ على صانع ومصنوع، وخالق ومخلوق، ويجعل الفلك الذي لا يعرف نفسه من غيره، ولا يفصل بين الحديث والقديم، وبين المحسن والمسيء، ولا يستطيع الزيادة في حركته، ولا النقصان من دورانه، ولا معاقبة للسكون بالحركة، ولا الوقوف طرفة عين، ولا الإنحراف عن الجهة، هو الذي يكون به الإبرام والنقض، ودقيق الأمور وجليلها، وهذه الحكم العجيبة، والتدابير المتقنة، والتأليف البديعة، والتركيب الحكيم، على حساب معلوم/ونسق معروف، على غاية من الحكمة وإحكام الصنعة، ولا ينبغي لهذا الدهري أيضاً أن يعرض لكتابنا هذا، وإن دلّ على خلاف مذهبه، ودعا إلى خلاف اعتقاده، لأن الدهري ليس يرى في الأرض ديناً أو نحلة أو شريعة أو ملة. ولا يرى للحلال حرمة، ولا يعرفه، ولا للحرام نهاية،

ولا يعرفه، ولا يتوقع العقاب على الإساءة، ولا يتوخى الثواب على الإحسان، وإنما الصواب عنده، والحق في حكمه، أنه والمهمة سيّان، وأنه والسبع سيّان، ليس القبيح إلا ما خالف هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدّرك، وعلى اللذة والألم، وأنما الصواب فيما نال من المنفعة، وأن قتل ألف إنسان صالح لئالة الدرهم الرديء، فهذا الدهري لا يخاف إن ترك الطعن على جميع الكتب عقاباً ولا لائمة ولا عذاباً ولا منقطعاً، ولا يرجو أن ذمّها ونصبَ إلها ثواباً في عاجل ولا آجل، فالواجب أن يسلم هذا الكتاب على جميع البرية إذ كان موضعه على هذه الصفة، ومجراه إلى هذه الغاية». (م2، ج7، 544)

كتاب التوحيد

للماتريدي

1- «ثم نذكر طرفاً مما ذكره الوراق. فقال، فيما جاء به الرسل من الآيات المعجزات التي بمثلها يثبت القول بالتوحيد: إنهم لم يمتحنوا قوى الخلق ولا وقفوا على طبائع العالم التي يُستعان بها في الأفعال، بل لم تبلغ علم أكثرهم، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلعب أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المغناطيس الحديد؟

فيقال له: أبلغت أنت الذي ذكرت؟ لتعلم أن الذي قلت طعن أو تمويه، فمهما قالوا من شيء، فهو له جواب في الأول، وجواب آخر: إنه لو كان في جوهر العالم الذي ذكر، لم يحتمل ظهور ما ذكر من الحجر، لأن الخاص إنما يحفظ بإسمه لما يخرج من الإحتمال لبعد في الآيات، وتخصيص ذلك من جوهره في الأعجوبة، فأوجب ذلك أمراً ما جاء به الرسل، خصوصاً لهم ليكون لهم، إنه في الخروج عن جوهره بالذي يدعى، مع ما بينا فيما تقدم أنه نشأ بين قوم على طبع علموا أن مثله لا يحتمل ذلك بجوهر بشر بالذي جاء به.

وبعد فقد كثر عنهم الآيات من أنواع ما لا يحتمل ذلك بالإطلاع على جوهر الأرض، إلا أن يطلعه من علم جواهرها، وفي ذلك الذي ذكر، على أنه ما من نبي صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من إعلام الصدق ما

يجب قبول قوله لولا الآيات.

ثم يقال: أنت ممن تقبل خبراً في الدنيا؟ فإن قال: نعم. كلف دليلاً على صدقه أوضح من أدلة الرسل، وفي ذلك وجوب القول بالذي ذكرت؛ وإن قال: لا. يشهد عليه العقل، وكل شيء جعله حجة بالكذب.

وعارضه ابن الروندي: إن أحداً لو ادعى طبيعة يحدث بها الكواكب، أو لو نصبه مقابل الشمس يذهب ضوءها، أو إنه إذا مسّ البحر لفظ البحر جميع ما فيه، وإذا مسح به قدمه لصار في الهواء وارتفع إلى السماء ويصير سحاباً يمطر، فإذا لزم تكذيب بما ادعى الخروج عن طبائع معروفة، فمثله الأول مع ما كان المكذب ليس معه شيء، ومع الآخر شيء بالظنون يرد وبالإحتمال، وما به قد يمكن عيب، والحجة ظاهرة، فلزم القول به.

واحتج على الوراق بما أجمع على موت البشر كلهم، وإن لم يشهدوا الكل بالرسل، فقال: فيه الإجماع.

قال أبو منصور، رحمه الله: وقد علم أنه لم يشهد، بل لم يبلغ علمه شيء، والثاني: أنه علق دليله في ذلك بالمحنة، وقد زال. والثالث: إذ لا يبلغ التدبير ثبت أنه قيل بالرسل.

وقال في قول الفلاسفة: إن تركيب الحيوان تركيب يموت. تأملوا حماقته بعد قول قوم لو أدركوه لأدركوه بالرسل، ثم ينكر قول الرسل مع البرهان، والثاني أنه لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع، والثالث أنه لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة.

وقال بالطباع إن النفس لا تطمع في دفعه، ولا ترجو الظفر به. فجوابه: إنه لم يمتحن طبائع الكل، والثاني: أنها سكنت إلى هذا بالتوارث

من قول الرسل، والثالث: كذلك آيات الرسل لم يطمع إلا بعسر إتيان مثلها، وهي بحيث تحتل الطمع مع ما كانت فيها ما لا يطمع مع التقرع والتحذير، وفيها ما لا يحتمل الطمع ألبتة نحو انشقاق القمر.

ثم يقال له: أتعقد شيئاً ألبتة! فإن قال: لا. أقر أنه لم يعتقد تكذيب من ذكر، ولا أنه هو، ولا هو حي أو ميت، فتكلفه الأجوبة والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم. قيل لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة درك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة، إذ قد رأيت كثيراً من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أرتك ذلك الفساد، ويجوز أن يكون في الطبائع طبيعة نقية يدرك لذلك فيما اعتقدت، ويظهر جهلك. فمهما قال من شيء فهو له في جميع ما أنكر جواب، وأصله أن كل من استخار الخروج من المعارف، والتفوه بغير الموجود في الطبائع، بلا شيء سوى أنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء ألبتة أو نفيه، ويكون في حد الشاكين في البيان كله، ولا قوة إلا بالله.

...

ثم طعن الوراق المحتج بالقرآن بأوجه: أحدها تفاوتهم في البلاغة ولعله تأليف أبلغهم، والثاني أن الحروب معه شغلهم عن مثله، والثالث أنه لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، ألا ترى أنهم صدوا عن الإقرار مع توفر أسبابه عند أصحاب الضرورة، وعن النظر والمعرفة مع أسباب ذلك عند أصحاب الإكتساب!، والرابع خصوص واحد بقوة من بين الجميع من غير أن يوجب ذلك له شيئاً، فمثله النبوة، أو أن يكون قدرتهم كانت بالفكر والتخير، فلم يتكلفوا ذلك.

فأما الأول فإنه - لو كان ما قال - يمتنعون عن ذلك بعد الجهد،

فدلّ تركهم دونه أنهم تركوه طباعاً. وأيضاً أنه لو كان كذلك لم يحتمل مثله ممن يقول «لئن اجتمعت الإنس والجن» أن يكون أحد من البشر يبلغ علمه باللسان ذلك. والثالث أنه إذ نشأ بينهم ومن عندهم عرف اللسان، فلولاً أن له في ذلك من الله خصوصاً لم يكن لغيره، لا يحتمل أن يصير بهذا المحل. والرابع قد تكلفوا المجاوبات لأقوام معروفين في فن حتى اجتهدوا في قصيدة حولاً، فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق ما احتمل تركهم، وفي ذلك تشبيه على القوم، وقد بذلوا مهجهم ودنياهم في إطفاء هذا النور.

والفصل الثاني لا يحتمل الذي ذكر، لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج، ولما أمهلوا قريباً من عشرين سنة قبل الحروب، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم. وبعد فإن المحاربة لم تمنعهم من محاربات سمعوا من رسول الله، كذلك القرآن لو احتمل وسعهم.

والثالث لو كان كذلك، لاستقبلوا بالإنكار والدفع، كفعل العرف، لا بالخضوع والإمتناع؛ على أن العرب أذكي الناس عقلاً، وأشدّهم حمية، وقد قاتلوا الشعراء بالأشعار أيضاً. وبعد، فإن التقريع كان به جميع البشر والجن، وقد انتشر أمره، وظهر في الآفاق، وأيضاً فإن الذي حمله على ذلك، وما جاء به، نشأ بينهم، وإن كان له معرفة ونظرمع نشوئه بينهم، فذلك أيضاً أنه له، ولا قوة إلا بالله.

وجواب الرابع أن الله تعالى إذا خص أحداً بقوة، لا يشاركه فيها أحد يمنع عن دعوى النبوة باللفظ، كما منع من يظفر بحجر المغناطيس، ولو علم أنه يدعى لا يعطيه. والثاني أن لا أحد في شيء له فضل قوة إلا طمع غيره استتمام ذلك، أو عمل ذلك النوع بقدر قوته، والدليل ما يخرج

من الطباع. وبعد، فإنه لو كان له في ذلك فضل قوة بها عمل لكان لا يتمكن نيلها بهم، وليست لهم، إذ لا يوجد مثل ذا في شيء من الأمور؛ دلّ أن الله جعل فيه ليكون آية لقوله.

وسنذكر جمل هذه التأويلات بعد الفراغ من فصوله وقوله على البديهة، فقد أمهلوا، مع ما لم يحتمل أن يكون من البشر يعلم بفضل القوة ما تسأل عنه، وقد تكلفوا الأشعار، ثم نصب الحروب، وجمع الأعوان، وبذل الأعيان، ثم اقتتل الأقران، والمبادرات الفضيعة، فلو كان وهمهم يحتمل القيام بذلك أيسر عليهم، ثم قد دعوا إلى إتيان السورة نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك.

«واحتج [ابن الراوندي] في إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما بينا بقوله لليهود، فتمنوا الموت بوجهين. أحدهما: الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا. والثاني: أنهم لا يتمنون أبداً، ولا شيء أيسر عليهم من تمنى ذلك، وبمباهلة النصارى، والإخبار بوقوع اللعن، ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم.

فأدخل الوراق أنهم لو تمنوا باللسان لقل إنما أريد به القلب، والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى وقد أخبرهم بذلك كما يخبر المنجمة.

فجواب الأول أن المباهلة لا تحتمل ذلك، وأيضاً إنهم أهل بصر، إذا لو ردوا لقالوا بأنهم فعلوا ذلك أيضاً بقلوبهم. والحرف الثاني، لو كان كذلك، ما امتنعوا عن مقابلته عند قوله «لتدخلن المسجد الحرام» وقوله «ليظهره على الدين كله»، ولو كان بذلك كان التصديق لما احتمل

المقابلة بأعز الأشياء، وهي الأنفس والأموال.

قال الفقيه، رحمه الله، وأيضاً أنه لو كان بالذي ذكر، لم يكن خبر رسول الله، لن يتمنوه بذلك، بل كان بالذي يعلم أنهم لا يفعلون، ولا قوة إلا بالله.

وطعن، ولو كان على حكم قول المنجمة لما تقرر عندهم حتى يتخرجوا الإجابة، لم يكن الذي جاء به رسول الله بدون ذلك لم يتخرجوا عما خوفهم فيسلموا، ولا قوة إلا بالله

وطعن في قوله «وما كنت تتلوا من قبله من كتاب»، إن الحفظ يقوم مقام الكتاب، وأحال لأن الحفظ يكون عن تلاوة وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يقرأ. وبعد، فإنما ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، لم يعرف في شيء من ذلك، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلاً لا يعجزون عنه.

وطعن في أخبار القرآن، إنه خبر الآحاد، وذلك كذب، بل رواه كافة عن كافة، مع ما في هذا إقرار أنه حجة.

وطعن التواتر بما لا تخلو الجماعة عن البعد من السمع، فيحتمل الحيلة أو القرب، فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير.

قال ابن الروندي: هذه الجهلة بالمحافل، وإلا الأمر في ذلك ينتشر ما كان من قبل، حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدين، فضلاً عن الأقربين.

وطعن أيضاً بإجماعات اليهود والنصارى، قال ابن الروندي: إما أن ينكر الخبر ألبتة فيبطل مذهبه في تقليد الماني، وقوله هذا أو يجيز خبراً، لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية، فيقبل

أخبارهم وإجماعاتهم، إذ هم المتمسكون به ونحن أولئك بحمد الله.

قال الشيخ رحمه الله: والأصل في هذا أن الأخبار التي لزم في العقول قبولها، لما في [ردّ] ذلك بطلان حكمة السمع واللسان، وفيه زوال علوم المعاش والمعاد، وانقطاع الأصول إلى الأغذية والأدوية التي بها حياة الأبدان، ثم كانت الأخبار تتفاقم في الإنتشار، على قدر الأمور التي عنها الأخبار في العِظَم، نحو ملك لو قتل لانتشر أمره بالضرورة، حتى لو أحب الناس كتمان مثله لما قدروا عليه، وكذلك الخارجة من المعارف المعتادة، وفيما يقل خطره، أو يجرى على المعتاد، لا يظهر ظهوره، بل لعله لا يذكر معروف ذلك في الخلقة، وعلى ذلك انتشرت أخبار الفتوح، وقهر الملوك، فعلى مثل هذا أمر الرسل، لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم، فيظهر أخبارهم، فتنتشر حتى تبلغ أقاصي الدنيا وأدانيها، إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرت من تعااضي الخلقة في نشر مثله، مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه. فالذي يعم الخلق جميعاً معناه أحق في ذلك، وفي كل أمر منتشر عن أحد يعود الخبر، إن كان على حق أو جور، فيعلم ما افتعل منه فيغير، وما صدق فيه فيقر، وفي ذلك لزوم انتشار أخبار الرسل في حياتهم، وظهور المفتعل من ذلك، فيمحي أثره بالنهي والتغيير، فيبقى الحق الصدق منه. دليل ذلك أمر رسول الله، حتى لا تأتي ناحية نائية ولا مكاناً بعيداً، إلا وجدت أثره فيه ظاهراً، وبخاصة في عصره، إذ كان ينساب إليه من الآفاق، ويظهر شأنه في البلاد، فإذا كان كذلك، لا وجه لقوله أخباره أخبار الأحاد، ولا لما ذكر من الوجوه، بل الخبر الواحد في الأمر المهم أو الخارج عن الأمر المعتاد ينتشر إنتشاراً أظهر، فكيف فيما فيه دعاء أهل

الأديان، وإرسال الكتب إلى الأفق، ومجيء الوفود من كل النواحي، وإمتحان الرسل بأنواع الحجاج، وقصد الملوك نحوهم في إطفاء نورهم، وإشفاقاً منهم على ملكهم أن يذهب ويضمحل، على ما عرفوا من ضعفهم في أبدانهم، وقلة أعوانهم من جوهرهم، فما ذلك الخوف إلا لعلمهم أنهم أتوا من عند القادر العليم، وعلى ذلك مما يخرج مخرج الآيات من الأمور الخطرة لن يذهب أثر ذلك ما بقى لهم تَبَعٌ، وبمثلته احتجاج. ولا قوة إلا بالله.

وما ذكر من إجماعات اليهود والنصارى إنما ذلك أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل آرائهم، فانتشرت في اتباع كل منهم، ليس ذلك في الآيات ولا في الأمور الخطرة.

وبعد، فإنه متى بلغ ذلك تبديل الشرع، حتى كاد أن يمحو أثره ويندرس خبره، بفضل الله ومنه في إرسال من يحيي ذلك، ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول، ليعلموا بهم التغيير والتبديل، وعلى ذلك الإنتشار.

...

قال أبو الحسين الروندي: طعن الوراق في أخبار براهين الرسل من حيث وردت من طريق أو طريقين. وهذا بهت شديد، بل أجمعت عليها أمتنا، ثم أمرني الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن، والموحدون لرعاية الحق، مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خلقه ضعفاً أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من فنون منافع الدنيا ميلاً، فما وجدوا ذلك. فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد، فكيف وشرطه الإستيلاء على القلوب، وسكونها إليه، وطمأنينة النفس

بالمخرج والفحوى، ورفع ما يعترض من الظنون، وهكذا الأمر عند أخبار المحققين وإن قل عددهم.

وطعن الوراق في قوله «فاسألوا أهل الذكر» أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟ فأجيب بما إذ أيد الله نبوة محمد بالحجج القاهرة مالوا إلى الكتاب، فقليل لهم على أن الله يسخرهم في ذلك ويضطرهم إلى الموافقة، فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء، وهو قوله «أو لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل»، وأيضاً إن ذا على ما يعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال فاسأل ذلك فلاناً ممن يطمع سكون قلبه إليه، فيترك اللجاج. والثالث أن يكون المراد يرجع إلى من أسلم منهم، وبالله التوفيق. وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعون شرفهم عند التحكيم إليه عن الكذب، والله أعلم.

وطعن الوراق في إخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر. قال: أين كانوا يوم أحد؟

جواب الأول: ظهور رؤوس ببدر بلا قاتل رأوه، وبيان المذكور من الأعداد أنهم رأوا صوراً لم يعرفوهم. وجواب الثاني: أن ذلك أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليظهر الحق ويبطل الباطل.

قال ابن الروندي: العجب من الوراق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين، ودعا إلى قبول قول المنانية، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السماوات من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيات والعقارب فيها، وقبول أخبارهم بعمل النور والظلمة، ودفع ما هو في عقولهم حسنه. وبالله التوفيق

قال الشيخ رحمه الله: وفي أمر بدر وجوه من المعتبر. أحدها عمل كف من تراب إن أصاب كلا منهم، وفيه ما ذكر، وفيه ما يشبه المباهلة من قول أبي جهل: اللهم ابصر أمرنا، وأوصلنا للرحم، وجمع الأئمة من الكفرة وغير ذلك، والله الموفق.

وزعم من أنكر الرسل بما لا يأمر الحكيم بما يقبح في العقل، إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله، لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب. فأجيب بأن ما حسنه العقل وقبحه! النوعان أحدهما لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح السفية، والثاني هو الذي يحسنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال، نحو ما يحسن في العقل المنهمك في الفساد الباغي على وجه الإنتقام، فجائز ورود الشرع بمثله، وعلى ذلك أمر الذبائح، ولو قدر الإباحة فيه كان كل حي يموت، والذبح أروح إليه وأيسر عليه، فيكون بمعنى الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسن والجور في الجملة قبح، لكن من الأشياء ما يظهر قبحه بالنهي، وحسنه بالأمر، وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانتقاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل.

وعلى الثنوية ما أجاز النور ضرر الظلمة لما رأى من المصلحة. وفي مثله ذكر الوراق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججاً، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب.

عارضه ابن الروندي بما يرى أسود الرأس ثم يراه أبيض، أتغير بصره أو تغير الشيء على البصر، إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر، فمثله أمر ما يراه العقل عدلاً للأمر، وكذلك هذا في القيام والقيود، وكل الأحوال،

ومثله الحجامة والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يحسن فيه الذي كان يحسن بخلافه؛ فمثله أمر الرسل. ثم قد يجوز تحمل المؤمن العظام لعواقب محمودة، واختيار المضار لسلامة محمودة، نحو التجارات والإجازات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع، ولا قوة إلا بالله.

وأيّد الوراق الذي بينّا أن في العقل ذم الإساءة إلى من لم يؤذ، وإن لم يجب لغيره ما يحب المرء لنفسه، والذبايح خارجة من ذلك، فهذا لأنه توهّمه مفرداً من العلل، فإذا تأمل حسن العواقب والسلامة، مع عقيب المنافع، وكذلك فضل راحة، وفي الذبايح ذلك.

ونحن نقول، وبالله التوفيق، إن الأشياء نوعان: أحدهما مما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته، والثاني ما يحسن الشيء وخلافاته، على حسب الحاجة، وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها، فلزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم، فيخرج الأمر عليه. على أنه لا بد لمن يكون يعتمد على عقله. والإختلاف المتناقض ذلك سببه، أو يرجع إلى مخصوص من العقل، وفي ذلك القول بالرسول، ثم أمر الذبايح لا يحتمل أن يكون قبحها لنفسها، لما يحل في موضع الإنتقام، ويحسن في العقول، إذا تفكر في ذلك دفع الأذى والمكروه، أو تقع العواقب فبطل قبح ذلك لنفسه، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن، وفي ذلك إباحة، وأيضاً أن كل شيء حسنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من الحسن، وكل شيء قبح لنفار الطبع بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم، فينفر طبعه لأله، ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالإعتياد، نحو القصابين

والذين اعتادوا القتال، فثبت أن النهى عنه طبيعي لا عقلي، فتغير ذلك من العادة يزول، وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة، ثم تصوير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طبع، فعلى ذلك أمر الحيوان، وأيضا أن كل حي إذ هو يموت ثم لم يلحق أحد به لائمه، فمثله إذا جاء الإذن ممن هو له.

وأحق من يقول الثنويه لأوجه، أحدها: استجازتهم تباين النور والظلمة، ثم الإمتزاج، ثم التباين. وفي ذلك تفرق بين كل مقترنين، وتميز بين كل ممتزجين، وذلك معنى الذبح. والثاني: أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملا للأذى، وهو شر، ولولا ذلك لم ينه عن الذبح إذ هو ذلك، ثم هو لا يخلو من أن يحل بجوهر النور، فقد عمل الشر، أو بجوهر الظلمة. فالنهي والإنكار مما لا معنى له، لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول في ذلك، كمن يأمر من ليس له ما يطير به بالطيران، أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة، وذلك هو الحق عندهم؛ ثم إما أن دخل عليه ذلك بجوهر النور، فهو يصنع ما يذم عليه، أو بجوهر الظلمة فقد أحسن حيث آلم الظلمة، إذ ذلك عدل. والله الموفق.

وأیضا إن فی الذبح إخراج الروح الصافي من الظلمة الكدرة، وذلك الحق وهو عاقبة كل شيء. (186 – 202)

**

«ثم تكلم في سؤال الرزق ... قال، سأل الوراق فقال: يقال لهم هل اتقى أحد معصية الله وهو قادر مراقبته لله؟ فإن قالوا: لا. أعظموا القول في وصف الأنبياء إنهم لم يفعلوا ذلك، وإن قالوا: نعم. لزمهم القول بها قبل الفعل.

نقول له وبالله التوفيق: إن عنيت بالقدرة الأسباب التي هي أحوال القدرة التي تعرض لا محالة لولا التضييع من العبد فبلى، وكل الأنبياء كذلك كانوا، وكذلك الأخيار، وإن أردت بها القدرة التي هي مع الفعل أحلت السؤال، وصرت كمن يقول هل راقب الله أحد في إبقاء المعاصي وهو فاعل لها، وذلك مما لا معنى له، وهو يعارضك فيقول: هل راقب الله نبي من الأنبياء في إبقاء معصية علمها منه أو أخبرها عنه؟ فمهما أجاب في شيء فمثله الأول، ثم يقال: هل تفضل الله على أحد من أوليائه بمنع قدرة عداوته؟ فإن قال: نعم. نقول إن الله لم يعط أوليائه قدرة معاصيه، فعليه في أعدائه أيضاً أنه لم يعطهم قوة طاعته، وفي ذلك ما أنكر أنفاً، وإن قال: لا. زعم أنه أعطى أوليائه قوة عداوته، ومن قولهم إنه لم يعط أعداءه قوة العداوة، فالآن صار إلى أن أعطى أوليائه قوتها، وذلك عظيم. ثم يقال: هل أعطى الله ولياً قوى على تلك الطاعة حين الطاعة؟ فإن قال: لا. فالوحشة في طاعة لم يقو عليها، ليست بدونها في إجتناّب معصية لم يقو عليها، بل قوى على ترك المعصية، وعندهم لم يقو على الطاعة، وهذا أوحش. ثم يقال: هل والى لله ولي أو عاداه عدو بفعل قوى عليه؟ فإن قال: نعم. أقر بالقوة مع الفعل. وإن قال: لا. زعم أن العداوة والولاية بما لا يقوى عليه، وذلك بعيد، ولا قوة إلا بالله.

(285-286)

الملل والنحل

للشهرستاني

1- «وحكى عنه [هشام بن الحكم] أبو عيسى الوراق أنه قال: إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ولا يفضل من العرش شيء عنه».

2- «ذكر عن هشام بن سالم ومحمد بن النعمان: أنهما أمسكا عن الكلام في الله، ورويا عن يوجبان تصديقه أنه سئل عن قول الله تعالى «وأن إلى ربك المنتهى»، قال: إذا بلغ الكلام إلى الله تعالى فأمسكوا، فأمسكا عن القول في الله، والتفكر فيه حتى ماتا. هذا نقل الوراق».⁽⁸¹⁾

81- لا يُظهر النص حدود الاقتباس عن الوراق، لذا اكتفينا بالفقرة الأخيرة في حديث الشهرستاني عن فرقة النعمانية، والتي تنتهي بقوله: هذا نقل الوراق. ولكننا هنا نورد الفقرات السابقة عليها، إذ لا شيء يمنع أن تكون منقولة هي أيضاً – أو جزءاً منها – عن الوراق: «النعمانية: أصحاب محمد بن النعمان أبي جعفر الأحول، الملقب بشيطان الطاق، وهم الشيطانية أيضاً. والشيعنة تقول: هو مؤمن الطاق. وهو تلميذ الباقر: محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنه، وأفضى إليه أسراراً من أحواله وعلومه. وما يحكى عنه في التشبيه فهو غير صحيح. قيل: وافق هشام بن الحكم في أن الله تعالى لا يعلم شيئاً حتى يكون.

قال محمد بن النعمان: إن الله عالم في نفسه ليس بجاهل، ولكنه إنما يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها، فأما من قبل أن يقدرها ويريدها فمحال أن يعلمها، لا

3- «حكى محمد بن هارون المعروف بأبي عيسى الوراق وكان، في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم: أن الحكيم ماني زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور والآخر ظلمة، وأنهما أزليان لم يزالا، ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم، وزعم أنهما لم يزالا: قوين حساسين دراكين سميعين بصيرين، وهما مع ذلك في النفس، والصورة، والفعل، والتدبير، متضادان وفي الحيز متحاذيان تحاذي الشخص والظل. وإنما تتبين جواهرهما وأفعالهما من هذه المقارنة:

فجواهر النور: حسن، فاضل، كريم، صاف، نقي، طيب الريح، حسن المنظر. وجواهر الظلمة: قبيح، ناقص، لثيم، كدر، خبيث، متنن الريح.

= لأنه ليس بعالم، ولكن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره وينشئه بالتقدير، والتقدير عنده: الإرادة، والإرادة فعله تعالى.

وقال: إن الله تعالى نور على صورة إنسان رباني، ونفى أن يكون جسماً، لكنه قال: قد ورد في الخبر «إن الله خلق آدم على صورته»، و«على صورة الرحمن»، فلا بد من تصديق الخبر.

ويحكى عن مقاتل بن سليمان مثل مقالته في الصورة، وكذلك يحكى عن داود الجواربي، ونعيم بن حماد المصري، وغيرهما من أصحاب الحديث: أنه تعالى ذو صورة وأعضاء. ويحكى عن داود أنه قال: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك، فإن في الأخبار ما يثبت ذلك.

وقد صنف ابن النعمان كتباً جمة للشيعة منها «افعل، لم فعلت» ومنها «افعل، لا تفعل»، ويذكر فيها أن كبار الفرق أربع: الفرقة الأولى عنده: القدرية. الفرقة الثانية عنده: الخوارج. الفرقة الثالثة عنده: العامة. الفرقة الرابعة عنده: الشيعة. ثم عين الشيعة بالنجاة في الآخرة من هذه الفرق».

قبيح المنظر.

ونفس النور: خيرة، كريمة، حكيمة، نافعة، عالمة. ونفس الظلمة: شريرة، لثيمة، سفية، ضارة، جاهلة.

وفعل النور: الخير، والصالح، والنفع، والسرور، والترتيب، والنظام، والإتفاق. وفعل الظلمة: الشر، والفساد، والضرر، والغم، والتشويش، والتغيير، والإختلاف.

وبالنسبة للحيز، فإن جهة النور: جهة فوق، وأكثرهم على أنه مرتفع من ناحية الشمال، وزعم بعضهم أنه بجانب الظلمة. وجهة الظلمة: جهة تحت، وأكثرهم على أنها منحطة من ناحية الجنوب، وزعم بعضهم أنها بجانب النور.

وأجناس النور خمسة: أربعة منها أبدان، والخامس روحه، فالأبدان هي: النار والنور والريح والماء، وروحها النسيم، وهي تتحرك في هذه الأبدان. وأجناس الظلمة خمسة: أربعة منها أبدان، والخامس روحها، فالأبدان هي: الحريق والظلمة والسموم والضباب، وروحها الدخان، وتدعى الهامة، وهي تتحرك في هذه الأبدان. وصفات النور: حية، خيرة، طاهرة، زكية.

وقال بعضهم: كون النور لم يزل على مثال هذا العالم له أرض وجو. فأرض النور: لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي على صورة جرم الشمس. وشعاعها كشعاع الشمس، ورائحتها أطيب رائحة، وألوانها ألوان قوس قزح.

وصفات الظلمة: ميتة، شريرة، نجسة، دنسة. وقال بعضهم: كون الظلمة لم تزل على مثال هذا العالم لها أرض وجو. فأرض الظلمة لم تزل

كثيفة على غير صورة هذه الأرض، بل هي أكثف واصلب، ورائحتها كريهة، وأنتن الروائح، وألوانها ألوان السواد.

وبالنسبة للنور قال بعضهم: لا شيء إلا الجسم؛ والأجسام على ثلاثة أنواع: أرض النور وهي خمسة، وهناك جسم آخر ألطف منه وهو الجو، وهو نفس النور، وجسم آخر وهو ألطف منه وهو النسيم، وهو روح النور.

وبالنسبة للظلمة قال بعضهم: لا شيء إلا الجسم. والأجسام على ثلاثة أنواع، أرض الظلمة، وجسم آخر أظلم منه وهو الجو، وجسم آخر أظلم منه وهو السموم.

وبالنسبة للنور قال بعضهم: ولم يزل يولد النور ملائكة وآلهة وأولياء، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحكمة من الحكيم، والمنطق الطيب من الناطق. وملك ذلك العالم هو روحه. ويجمع عالمه الخير، والحمد، والنور.

وبالنسبة للظلمة قال بعضهم: ولم تزل تولد الظلمة شياطين وأراكنة وعفاريت، لا على سبيل المناكحة، بل كما تتولد الحشرات من العفونات القذرة. وملك ذلك العالم هو روحه، ويجمع عالمه الشر والذميمة والظلمة.

ثم اختلفت المانوية في: المزاج وسببه، والخلاص وسببه، قال بعضهم: إن النور والظلام امتزجا بالخيوط والإتفاق، لا بالقصد والإختيار. وقال أكثرهم: إن سبب المزاج أن أبدان الظلمة تشاغل عن روحها بعض التشاغل، فنظرت الروح فرأت النور، فبعثت الأبدان على ممازجة النور، فأجابتها لإسراعها إلى الشر.

فلما رأى ذلك ملك النور، وجه إليها ملكاً من ملائكته، في خمسة أجناس من أجناسها الخمسة، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلامية، فخالط الدخان النسيم؛ وإنما الحياة والروح في هذا العالم من النسيم، والهلاك والآفات من الدخان؛ وخالط الحريق النار، والنور الظلمة، والسموم الريح، والضباب الماء. فما في العالم من منفعة وخير وبركة، فمن أجناس النور؛ وما فيه من مضرة وشر وفساد، فمن أجناس الظلمة.

فلما رأى ملك النور هذا الإمتزاج أمر ملكاً من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة، لتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة. وإنما سارت الشمس والقمر وسائر النجوم والكواكب لاستصفاء أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فالشمس تستصفي النور الذي امتزج بشياطين الحر، والقمر يستصفي النور الذي امتزج بشياطين البرد.

والنسيم الذي في الأرض لا يزال يرتفع، لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها، وكذلك جميع أجزاء النور أبداً في الصعود والارتفاع، وأجزاء الظلمة أبداً في النزول والتسفل، حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء، ويبطل الامتزاج، وتنحل التراكيب، ويصل كل إلى كله وعالمه، وذلك هو القيامة والمعاد.

قال: ومما يعين في التخلص والتمييز، ورفع أجزاء النور: التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر، فترتفع بذلك الأجزاء النورية في عمود الصبح، إلى فلك القمر، ولا يزال القمر يقبل ذلك من أول الشهر إلى نصفه، فيمتلئ فيصير بدرًا، ثم يؤدي إلى الشمس إلى آخر الشهر، وتدفع الشمس إلى نور فوقها. فيسري ذلك في العالم، إلى أن يصل إلى

النور الأعلى الخالص.

ولا يزال يفعل ذلك حتى لا يبقى من أجزاء النور شيء في هذا العالم، إلا قدر يسير منعقد، لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه، فعند ذلك يرتفع الملك الذي يحمل الأرض، ويدع الملك الذي يجذب السماوات، فيسقط الأعلى على الأسفل، ثم توقد نار حتى يضطرم الأعلى والأسفل، ولا تزال تضطرم حتى يتحلل ما فيها من النور، وتكون مدة الاضطرام ألفاً وأربعمائة وثمانياً وستين سنة.

وذكر الحكيم ماني في باب الألف من الجبل الأولى، وفي أول الشابران: أن ملك عالم النور في كل أرضه لا يخلو منه شيء، وأنه ظاهر باطن، وأنه لا نهاية له، إلا من حيث تناهي أرضه إلى أرض عدوه. وقال أيضاً: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، والمزاج المحدث هو الخير والشر.

وقد فرض ماني على أصحابه العشر في الأموال كلها، والصلوات الأربع في اليوم والليلة، والدعاء إلى الحق، وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان، وأن يأتي على ذي روح ما يكره أن يؤتى إليه بمثله.

واعتقاده في الشرائع والأنبياء: أن أول من بعث الله تعالى بالعلم والحكمة آدم أبو البشر، ثم بعث شيئاً بعده، ثم نوحاً بعده، ثم إبراهيم بعده، عليهم الصلاة والسلام. ثم بعث بالبدة إلى أرض الهند، وزردشت إلى أرض فارس، والمسيح كلمة الله وروحه إلى أرض الروم والمغرب، وبولس بعد المسيح إليهم، ثم يأتي خاتم النبيين إلى أرض العرب.

4- «حكي الوراق: أن قول المزدكية كقول كثير من المانوية في الكونين

والأصلين، إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق. والنور عالم حساس، والظلام جاهل أعى، وأن المزاج كان على الاتفاق والخبط، لا بالقصد والاختيار، وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار.

وكان مزدك ينهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولما كان ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، أحل النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والكأ. وحكى عنه أنه أمر بقتل الأنفس، ليخلصها من الشر ومزاج الظلمة.

ومذهبه في الأصول والأركان أنها ثلاثة: الماء والأرض والنار. ولما اختلطت حدث عنها مدبر الخير، ومدبر الشر، فما كان من صفوها فهو مدبر الخير، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر.

وروى عنه أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى، على هيئة قعود خسرو في العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى: قوة التمييز، والفهم، والحفظ، والسرور؛ كما بين يدي خسرو أربعة أشخاص..».

الفهرست

لابن النديم البغدادي

«هو أبو عيسى محمد بن هارون بن محمد الوراق. من المتكلمين النظاريين. وكان معتزلياً، ثم خلط وانتهى به التخليط إلى أن صار يرمى بمذهب أصحاب الاثنين. وعنه أخذ ابن الروندي. وله من الكتب: كتاب المقالات. كتاب الحدث. كتاب الإمامة الكبير. كتاب الإمامة الصغير. كتاب الغريب المشرقي في النوح على الحيوان. كتاب اقتصاص مذاهب أصحاب الإثنين والرد عليهم. كتاب الرد على النصاري الكبير. كتاب الرد على النصاري الأوسط. كتاب الرد على النصاري الأصغر. كتاب الرد على المجوس. كتاب الرد على اليهود». (216)

«أسماء وذكر رؤساء المنانية في دولة بني العباس... ومن رؤسائهم المتكلمين الذين يظهرون الاسلام ويبطنون الزندقة ابن طالوت. أبو شاكر، ابن أخي أبي شاكر. ابن الأعشى الحريزي. نعمان بن أبي العوجاء. صالح بن عبد القدوس. ولهؤلاء كتب مصنفة في نصرة الاثنين ومذاهب أهلها. وقد نقضوا كتباً كثيرة صنفها المتكلمون في ذلك. ومن الشعراء، بشار بن برد. إسحق بن خلف. ابن سيابة. سلم الحاسر. على بن الخليل. على بن ثابت. وممن تشهر أخيراً، أبو عيسى الوراق. وأبو العباس الناشئ. والجهاني محمد بن أحمد». (410)

الفرق بين الفرق

لعبدالقاهر البغدادي

- 1- «ذكر أبو عيسى الوراق في كتابه أن بعض أصحاب هشام [بن الحكم] أجابه إلى أن الله عز وجل: مماسٌ لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ولا يفضل من العرش عنه».
- 2- «وقد روى أن هشاماً، مع ضلالتة في التوحيد، ضلّ في صفات الله أيضاً، فأحال القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء».
- 3- «وحكى أبو عيسى الوراق أنه [هشام] زعم أن لمعبوده وَفَرَةً سوداء، وأنه نور أسود وباقيه نور أبيض».

المغني في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبدالجبار

1- «وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم [أي المانوية] أن النور لم يزل مرتفعاً في ناحية الشمالية، والظلمة منحطة في ناحية الجنوب. وقال بعضهم: كل واحد منهما إلى جنب الآخر. قال بعضهم إن تلقيهما على جبة الانتصاب وفي الظلمة اضطجاع. واختلفوا في تلاقيهما، فقال بعضهم: يتماسان من غير فاصل كتماس الشمس والظل، وهذا قول معظمهم. وقال بعضهم إن تلاقيهما على المجاورة بينهما فرجة.

وزعموا أن كل واحد منهما خمسة أجناس. أربعة أبدان، وهي النور النار والنور والريح والخامس هو الروح، وهو النسيم، والنسيم يتحرك في هذه الأبدان. فأبدان الظلمة: الحريق والظلمة والسوم والضباب؛ وروحها الدخان، ويسمونها الهمامة. وزعموا أن أبدان النور يخالف بعضها بعضاً وتشترك في أنها نور. وروح النور لم تزل تنفع أبدانها وتنفعها أبدانها. وروح الظلمة تضر بأبدانها وتضر بها أبدانها. وحكى عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة؛ فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر. ولهما حواس خمس، فما كان منها في النور فهو خير، وما كان منها في الظلمة فهو شر وزعم أكثرهم أن الأجناس والأرواح جميعها حي حساس. قال بعضهم في الروحين إنهما حيان. وأبدان النور حية حياة ظاهرة لا

حياة حسن وتميز؛ وأبدان الظلمة وأجناسها ميتة فاسدة.
وحكي عن أبي عيسى الوراق أن أفعال نفسيهما باختيار؛ لكن
اختيارهما لا يعدو ما في طبيعتهما. قالوا: وإنما تختلف الأشياء في الخير
والشر والحسن والقبح والعلم والجهل فيكون بعض ذلك أكثر من بعض
على قدرة كثرة أجزاء النور وأجزاء الظلمة. وقال في المزاج: هو في عالم
الظلمة دون عالم النور.

وقال الوراق في كتابه، وكان ثنويًا: هم على ثلاث فرق. فرقة تنفي
الأعراض؛ وأخرى تثبتها أعياناً للأجسام، وثالثة زعمت أنها صفات ولا يقال
هي الجسم أو غيره.

واختلفوا في خلاص النور من الظلمة بعد المزاج، فمثلهم من قال: إن
كل النور يتخلص من الظلمة. ومنهم من قال يبقى في الظلمة بعضه، لأن
النور إذا تخلص منها جعل بينه وبينها حاجزاً من الظلمة وهي أجزاء النور
يرتبطه بها لئلا تعود إليه فتؤذيه، ثم اختلفوا فقال بعضهم: إذا غلبت
الظلمة على النور وطال مكثه عمل عملها؛ وأنكر ذلك سائرهم؛ وكذلك
النور إذا غلب على الظلمة». (ج5، 10-12)

2- «حكاية قول المزدقية. حكي الوراق أن قولهم كقول كثير من
المانوية في الكونين، لكنهم زعموا أن النور يفعل على القصد والظلمة
تفعل بالخط». (ج5، 16)

الإمتاع والمؤانسة

لأبي حيان التوحيدي

1- «قال أبو عيسى الوراق، وكان من حذاق المتكلمين، إن الأمر بما يعلم أن المأمور لا يفعله سفيه، وقد علم الله من الكفار أنهم لا يؤمنون، فليس لأمرهم بالإيمان وجهٌ في الحكمة.

قال أبو سليمان: انظر كيف ذهب عليه السر في هذه الحال، من أين أتوا، وكيف لزمتهم الحجة».

2- «وقال أبو عيسى أيضاً: المعاقب الذي لا يستصلح بعقوبته من عاقبه، ولا يستصلح به غيره، ولا يشفي غيظه بعقوبته جائر، لأنه قد وضع العقوبة في غير موضعها. قال: لأن الله تعالى لا يستصلح أهل النار ولا غيرهم، ولا يشفي غيظه بعقوبتهم، فليس للعقوبة وجهٌ في الحكمة. هذا غرض كتابه الذي نسبه إلى الغريب المشرقي».

البداية والنهاية

لابن كثير

«وقد كان أبو عيسى الوارق مصاحباً لابن الراوندي، قبحهما الله، فلما علم الناس بأمرهما طلب السلطان أبا عيسى فأودع السجن حتى مات، وأما ابن الراوندي فهرب فلجأ إلى ابن لاوي اليهودي وصنف له - في مدة مقامه عنده - كتابه الذي سماه «الدامغ للقرآن» فلم يلبث بعده إلا أياماً يسيرة حتى مات لعنه الله . ويقال: إنه أخذ وصلب».

معاهد التنصيص على شواهد التخليص

لأبي الفتح العباسي

«وذكر أبو علي الجبائي أن السلطان طلب ابن الراوندي وأبا عيسى الوراق، فأما أبو عيسى فحبس حتى مات، وأما ابن الراوندي فهرب إلى ابن لاوي اليهودي، ووضع له كتاب الدامغ في الطعن على النبي صلى الله عليه وسلم، وعلى القرآن، ثم لم يلبث إلا أياماً يسيرة حتى مرض ومات».

الرواشح السماوية

لمحمد باقر الداماد

«العامة ... يقولون: الظاهر أن هذه المذاهب، أعني دعوى النص الجلي، مما وضعه هشام بن الحكم، ونصره ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق واخوانهم».

«وبالجملة، لا مطعن ولا غميمة في أبي عيسى أصلاً، وأما الطاعن فيه مطعون في دينه، والغامز فيه مغموز في إسلامه. وقال السيد المرتضى: إنه رماه المعتزلة مثلما رموا ابن الراوندي... ونقله العلامة عنه في الخلاصة».

بحر الذهب

لعبد الوهاب القونجي

«والذين صنفوا كتبهم [أي الشيعة]: هشام بن الحكم، وعلي بن منصور، وأبو الأحوص، والحسين بن سعد، وأبوعيسى الوراق، وابن الراوندي». (تاريخ ابن الراوندي للأعسم، 253)

الشافى

للشرف المرتضى

1- «فأما أبو عيسى الوراق فإن الثنية مما رماه بها المعتزلة، وتقدمهم في قذفه بها ابن الراوندى لعداوة كانت بينهما، وكانت شبهته في ذلك وشبهه غيره تأكيد أبي عيسى لمقالة الثنوية في كتابه المعروف بالمقالات، وإطنابه في ذكر شبهتهم، وهذا القدر إن كان عندهم دالاً على الاعتقاد فليستعملوه في الجاحظ، وغيره ممن أكد مقالات المبطلين ومحضها وهذبها.

فأما الكتاب المعروف بالمشرقى، وكتاب النوح على البهائم، فهما مدفوعان عنه، وما يبعد أن يكون بعض الثنوية عملهما على لسانه، لأن من شأن من يعرف ببعض المذاهب أن يضاف إليه مما يدخل في نصرتها الكثير، وليس بنا أن نضيف مثل هذه المذاهب القبيحة إلى من لم يكن متظاهراً بها، ولا مجاهراً باعتقادها. وإن لم يكن يتبرأ منها، ويتبرأ من أهلها. لأن الدين يحجز عن ذلك ويمنع منه، ولا نعمل إلا على الظاهر، وأن واحداً أو اثنين ممن انتسب إلى التشيع، واحتى به لو كان في باطنه شاكاً أو ملحداً أي تبعة تلزم بذلك نفس المذهب وأهله إذا كانوا ساخطين لذلك الاعتقاد، ومكفرين لمعتقده والمذاهب إليه؟ ولو جعل مثل هذا وصمة على المذهب وعيباً على أهله لكانت جميع المذاهب موصومة معيبة، لأنها لا تخلو من أن ينسب إليها من لم يكن في الحقيقة منها، وأين

المعبر بما تقدم. والقادح به عن قول شيوخه وأسلافه القبيحة. ومذاهمم الشنيعة؟». (ج1، 90)

2- «هذه كتب أبي محمد وأبي سهل رحمهما الله في الإمامة تشهد بما ذكرناه، وتتضمن نصرة جميع ما ذكره أبو عيسى الوراق وابن الراوندي في كتبهما في الإمامة، بل قد اعتمدا على أكثر ما ذكراه من الأدلة، وسلكا في نصرة أصول الإمامة تلك الطرق بعينها. ومن خفي عليه ما ذكرناه من قولهم ظالم لنفسه بالتعرض للكلام في الإمامة». (ج1، 98)

3- «إن شيوخنا ادعوا بل بينوا أن من ادعى النص على هذا الوجه [أي النص الجلي في الإمامة] عددهم قليل، وإنما تجاسر على ذلك ابن الراوندي وأبو عيسى الوراق وقبلهم هشام بن الحكم على اختلاف الرواية عنه فيه». (ج2، 107-108)

الكنى والألقاب

لابن القمي

«محمد بن هارون أبو عيسى الوراق، صاحب «كتاب الإمامة» و«كتاب السقيفة» و«كتاب اخلاق الشيعة» و«المقالات»، كان من المتكلمين الأجلاء في طبقة من لم يرو عنهم. قال المحقق الداماد في محكي رواشحه: هو من أجلة المتكلمين من أصحابنا وأفاضلهم، والسيد المرتضى علم الهدى في «المسائل»، وفي «كتاب الشافي» وفي «البتانيات» وغيرها، كثيراً ما ينقل عنه ويبنى على قوله ويقول عل كلامه، ويكثر من قوله «قال أبو عيسى الوراق في كتابه كتاب المقالات» والأصحاب يكثر من النقل عن كتاب أبي عيسى الوراق في نقض العثمانية، والعامة يبغضونه جداً [أي كتاب العثمانية]». (عباس القمي، الكنى والألقاب، 3، 208)

مصادر ومراجع

1. ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1994.
2. ابن النديم البغدادي، الفهرست، تحقيق رضا المازنداني، دار المسيرة، بيروت، 1988.
3. أبو جعفر الطوسي، الفهرست، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة النشر الاسلامي، 1996.
4. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، 1929.
5. أبو الحسن الأشعري، كتاب شجرة اليقين، تحقيق: كونشى كاستيلو، المعهد الاسباني العربي للثقافة، مدريد، 1987.
6. أبو الحسن الخياط، كتاب الإنتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تقديم وتحقيق وتعليق: نبرج، مكتبة الدار العربية للكتاب- القاهرة، دار أوراق شرقية- بيروت، 1993.
7. أبو الحسن عبد الجبار الأسدآبادي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء 5: الفرق غير الإسلامية، تحقيق: محمود محمد قاسم.
8. أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة، منشورات دار الهلال، 2002.
9. أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، نشرة د. فتح الله خليف، بيروت، 1970.
10. أقا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج 24، طبعة 2، دارالاضواء، بيروت.
11. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، 1978.
12. رشيد الخيون، معتزلة البصرة وبغداد، دار الحكمة، لندن، 1997.
13. رينان، ابن رشد والرشدية، ترجمة: عادل زعيتر، دار إحياء الكتب، القاهرة،

1957.

14. الشريف المرتضى، الشافى فى الإمامة، الجزء الأول، حققه وعلق عليه: عبدالزهرء الخطيب، مركز الأبحاث العقائدية.
15. شمس الدين بن خلكان، وفيات الأعيان وانباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.
16. عبد الأمير الأعسم، تاريخ ابن الـيوندى الملحد، نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال ألف عام، دار الافاق الحديثة، بيروت، 1975.
17. عبدالرحمن بدوى، من تاريخ الإلحاد فى الإسلام، سينا للنشر، 1993.
18. عبدالرزاق محى الدين، أبوحيان التوحيدى، سيرته وأثاره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
19. عبدالقاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محى الدين عبدالحميد، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة. د.ت.
20. عزيز العظمة، ابن الـيوندى، رياض الـريس للنشر. 2002.
21. فرح أنطون، فلسفة ابن رشد، الهيئة المصرية للكتاب، 1993.
22. يحيى بن عدي، مقالة فى التوحيد، تحقيق وتقديم: سمير خليل الـيسوعي، المكتبة البولسية، لبنان. المعهد البابوي الشرقى، روما، 1980.
23. يوسف العش، تاريخ عصر الخلافة العباسية، دار الفكر، دمشق، 1982.
24. David Thomas. *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al Wa-
rraq's 'Against the Incarnation'*. University of Cambridge Oriental Publications.

المحتويات

5	- تقديم: لحظة بغدادية
11	- استبداد اللاهوت وتخيل الإلحاد
19	- في إثر الوراق
25	- مكائد العقائد
33	- المانوية
43	- اعتزال الاعتزال
49	- مناظرة
67	- أثر الوراق (رثاء الحيوان نموذجاً)
73	- جينيالوجيا التخریب
79	- حرب الروایات
87	- الإلحاد: أبولوجيا
93	- كتاب الشذرات
134	- مصادر ومراجع

من مؤلفات د. عبد المنعم المحجوب

- 1- رحلة حنّون.. والطواف حول الأرجاء الليبية وراء أعمدة هرقل
دار تانيت، طرابلس - تونس، ط1، 2012
- 2- الكتاب الأرجواني.. تأملات في تاريخ قرطاج الثقافي
دار الفارابي، بيروت، ط1، 2010
- 3- إمكانات الديمقراطية في ظل التنوّع الإثني والثقافي في إفريقيا
دار الأصالة والمعاصرة، ط1، 2010
- 4- كانط.. من أجل سلام أبدي.. مسودة فلسفية
ترجمة صدرت عن دار الأصالة والمعاصرة، ط1، 2010
- 5- ما قبل اللغة.. الجذور السومرية للغة العربية واللغات الأفروآسيوية
دار تانيت، طرابلس - تونس، ط1، 2008
دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2012
- 6- القصور الديمقراطي
سلسلة كتاب فضاءات، طرابلس، 2005
- 7- راهنية التأويل (1) : ورثة اللوغوس
المركز العالمي للدراسات، ط1، 2004
- 8- ما وراء الغرب .. بصدد الذات والآخر والثقافة
سلسلة كتاب فضاءات، طرابلس، 2003
- 9- مجتمع اللا دولة
المنشأة العامة للنشر والتوزيع، ط1، 1987

صدر عنه:

- 1- عبد المنعم المحجوب.. السومري الأخير
تأليف: وليد الزريبي، الشركة التونسية للطباعة والنشر، ط1، 2009
- 2- متن التضاد.. جدل الظاهر والمضمّر في كتاب الوهم لعبد المنعم المحجوب
تأليف: محمد الزيّات، مجلس الثقافة العام، ط1، 2008